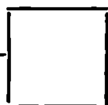
Descartes

PASIUNILE SUFLETULUI

R. DESCARTES * PASIUNILE SUFLETULUI

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

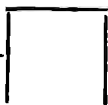
RENÉ DESCARTES



LES PASSIONS DE L'ÂME

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

RENÉ DESCARTES



PASIUNILE SUFLETULUI



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1984

STUDIU INTRODUCTIV

DESCARTES ŞI DIALECTICA PASIUNILOR

La 25 octombrie 1870, Titu Maiorescu nota în caietul său de însemnări intime: „Să fi scris o *Psihologie* aş fi voit mereu. M-a reţinut greutatea firească de a explica pasiunile; cred că asta e imposibil în starea actuală a psihologiei"[1].

Dar cu aproape un sfert de mileniu mai înainte, René Descartes nu pregetase să pregătească un întreg tratat despre pasiuni. Este drept că, la mijlocul secolului al XVII-lea, marele gînditor nu putea avea scrupulele ştiinţifice care începeau să fie de rigoare pentru orice psiholog de acum o sută de ani, odată cu constituirea fiziologiei nervoase şi cu progresele înregistrate în studiul experimental al proceselor cerebrale. După cum nu trebuie pierdut din vedere că Descartes acorda „pasiunii" un înţeles diferit de cel devenit curent în epoca noastră.

Fapt este că, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, problema esenţei şi mecanismului pasiunilor se afla la ordinea zilei. Omul Renaşterii se înfăţişase ca o fiinţă prin excelenţă „pasională", dornică de neîngrădită afirmare a individualităţii sale şi nesfiindu-se să depăşească, pentru atingerea obiectivelor proprii, cadrele tradiţionale impuse de ierarhia socială şi de autorităţile spirituale. Ca un reflex pe plan etic al acestui individualism „elitist" asistăm acum la o reactualizare a moralei stoice rigoriste, care preconiza renunţarea sistematică la plăcere şi înfrînarea oricăror pasiuni, ca premise ale dobîndirii „Binelui suprem". Pe de altă parte, teologii, invocînd cu mai multă sau mai puţină consecvenţă aristotelismul prelucrat de gînditorii scolastici, insistau asupra rătăcirilor care ameninţă sufletul omenesc şi „mîntuirea" lui din pricina exceselor îndeobşte stîrnite de pasiuni.

Aşa se face că temei pasiunilor i-a fost consacrată, în perioada aceasta, o întreagă literatură[2]. Predicatorul dominican Nicolas Coeffeteau a redactat un *Tablou al pasiunilor omeneşti,*

---

[1] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. I, Bucureşti, 1937, p. 165.

[2] Vezi A. Levi, *French Moralists (The Theory of the Passions 1585 to 1649)*, Oxford, 1964, precum şi Geneviève Rodis-Lewis, *Introduction* la vol. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1970, pp. 22—31.

al cauzelor și al efectelor lor, care numai în intervalul 1620–1632 a cunoscut șapte ediții. Scriitorul și medicul Marin Cureau de la Chambre a publicat, între 1640 și 1652, un tratat în patru volume, intitulat *Caracterele pasiunilor,* mult apreciat de contemporani. Călugărul oratorian Jean-François Senault a dat la iveală în 1641 un tratat de orientare scolastică *Despre folosința pasiunilor,* în care combătea anumite principii de morală practică ale stoicilor. Tot atunci, clericul și literatul Jean-Pierre Camus a inclus, în ampla lui scriere apologică *Spiritul prea fericitului François de Sales,* și un *Tratat despre pasiuni,* care oscilează între neostoicism și neoplatonism.

Dar nu numai în aceste scrieri, care mărturisesc, prin chiar titlul lor, preocuparea pentru formele de manifestare și rostul pasiunilor, erau dezbătute pe larg asemenea probleme. În 1538 apăruse la Bruges lucrarea ilustrului umanist Juan Luis Vives *Despre suflet și viață,* bazată pe o altă clasificare a pasiunilor decît cea moștenită de la scolastici; Descartes a apreciat spiritul de independență al lui Vives, drept care gînditorul iberic avea să fie singurul filosof modern citat nominal în *Pasiunile sufletului.* În jurul lui 1600, juristul și moralistul Guillaume Du Vair s-a străduit ca în scrierile sale, precum *Despre statornicie și consolare în nenorocirile obștești,* și *Filosofia morală a stoicilor,* să împace creștinismul cu stoicismul, recomandînd o morală activă, care implica orientarea conștientă a pasiunilor către cele mai nobile scopuri omenești. În aceeași perioadă a redactat cîteva ample tratate asupra filosofiei stoice filologul și teologul belgian Justus Lipsius, autor și el al unei disertații *Despre statornicie.* Chiar și faimoasele scrieri ale lui François de Sales, episcopul genevez ulterior sanctificat, *Introducere la viața cucernică,* din 1608, și *Tratat despre iubirea de Dumnezeu,* din 1616, stăruiau asupra necesității și posibilității dominării pasiunilor.

Chiar dacă Descartes punea, în general, prea puțin preț pe ceea ce se numește astăzi „documentare", netinînd să citească neapărat tot ce s-a scris pînă atunci în legătură cu tema pe care o studia, ca apoi să polemizeze cu fiecare dintre autorii respectivi, așa cum impuneau regulile „erudiției", este neîndoios că marele filosof a cunoscut scrierile amintite și încă multe altele cu același subiect. Se știe, de pildă, că nu mult după ce și-a procurat proaspăt apărutul volum din *Caracterele pasiunilor* ale

lui Cureau de la Chambre, a decis să întrerupă lectura acestei cărţi, în care „nu găsea altceva decît vorbe".

Viziunea lui Descartes era, într-adevăr, cu totul diferită de cea a autorilor pomeniţi. Pe el nu-l interesau cu precădere schemele de clasificare a pasiunilor în genuri şi specii, nici punerea în evidenţă a rolului care-i revine „graţiei" divine în apărarea omului de relele izvorînd din dezlănţuirea pasiunilor. După părerea lui, studiul pasiunilor nu putea fi întreprins temeinic nici de teologi, nici de metafizicieni şi nici de moralişti, ci doar de savanţii capabili să cerceteze în mod obiectiv fenomenele naturale. El proclamă deschis aceasta în scrisoarea-prefaţă, din 14 august 1648, la *Pasiunile sufletului*: „Planul meu n-a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei, ci doar ca naturalist *(physicien)*".

Probabil însă că Descartes ar fi amînat multă vreme aducerea la îndeplinire a unui asemenea plan, dacă anumite împrejurări nu l-ar fi obligat, către 1645, să-şi îndrepte stăruitor atenţia către studiul pasiunilor. Pînă atunci, marele gînditor evitase să abordeze în scrierile sale teme de etică, tocmai datorită întrepătrunderii, inevitabile la acea epocă, a domeniilor moralei şi religiei. Cum observă Constantin Noica, la Descartes se întîlnea „un amestec... de credinţă religioasă şi de teamă faţă de biserică" (sau, am preciza noi, faţă de slujitorii bisericii), „amestec ce stăpînea, atît de apăsător uneori, sufletul filosofului nostru"[3]. Într-o scrisoare adresată la 1 noiembrie 1646 prietenului său Pierre Chanut, el dădea vina pe teologi şi în primul rînd pe clericii-profesori *(les régents)* pentru faptul că şi-a impus să nu scrie şi să nu publice nici o lucrare de morală: ei — constată Descartes — „sînt atît de îndîrjiţi împotriva mea din cauza nevinovatelor *Principii* de fizică pe care le-au citit şi atît de mînioşi că nu află în ele nici un pretext pentru a mă defăima, încît dacă după asta aş trata despre morală, nu mi-ar mai da pace". Şi filosoful mărturisea că, drept urmare, a hotărît „să nu mai studieze decît pentru a se instrui pe sine însuşi şi să nu-şi mai împărtăşească gîndurile decît celor cu care ar putea sta de vorbă în particular".

De fapt, la vremea aceea se şi afla angajat într-o asemenea „convorbire particulară" pe teme de morală, convorbire din care, pînă la urmă, avea să rezulte, în ciuda angajamentelor de pru-

3 C. Noica, *Viaţa şi filozofia lui René Descartes*, Bucureşti, (1937), p. 136.

dență pe care le luase față de sine însuși, acel *Tratat despre pasiuni* cu care se va încheia șirul lucrărilor tipărite în cursul vieții sale. „Convorbirea“ se desfășurase mai cu seamă printr-un asiduu schimb epistolar purtat nu cu un savant sau cu un om de litere, ci cu *o femeie*, — o femeie pe cît de distinsă și de studioasă, pe atît de nefericită, prințesa Elisabeta de Boemia[4].

Aceasta se născuse la 1618 la Heidelberg, fiind a treia din cei 13 copii ai electorului palatin Frederic al V-lea, care, curînd după nașterea Elisabetei, a fost ales rege al Boemiei; el avea să intre în istorie ca „monarhul de-o iarnă“, intrucît, după înfrîngerea din 1620 de la Muntele Alb, a trebuit să ia calea exilului. Împreună cu o parte din familie, Frederic s-a stabilit la Haga, lîngă rudele sale din casa de Orange, în timp ce Elisabeta a aflat adăpost în Germania, la bunica ei Luiza-Iuliana, văduva electorului palatin de Nassau. În 1628, mica prințesă a fost adusă în Olanda, alături de părinții săi, dar tatăl murind de ciumă la scurtă vreme după aceasta, a rămas, împreună cu numeroșii ei frați, în grija mamei lor, Elisabeta Stuart, fiică a regelui Iacob I al Angliei. Înglodată în datorii și hărțuită de creditori, văduva lui Frederic nu înțelegea totuși să renunțe la viața ei fastuoasă și *ușuratică, incompatibilă cu moravurile calviniste*. Cîțiva dintre fiii și fiicele sale au dobîndit și ei o faimă îndoielnică datorită aventurilor galante în care fuseseră implicați.

Tînăra prințesă palatină Elisabeta împărtășea în prea mică măsură preocupările mondene ale mamei și fraților săi. Manifestînd de copil înclinație pentru studiu a învățat cîteva limbi, printre care latina, a căpătat noțiunile fundamentale de matematici și fizică, s-a interesat de marile dispute filosofice și științifice în curs. Altminteri avea o sănătate destul de șubredă și se dovedea predispusă la crize de melancolie[5].

---

[4] Despre Prințesa palatină și relațiile sale cu Descartes, vezi A. L. Foucher de Careil, *Descartes, la Princesse Elisabeth et la Reine Christine*, Paris, 1879; Marguérite Néel, *Descartes et la Princesse Elisabeth*, Paris, 1946; Cornelia Serrurier, *Descartes, l'homme et le penseur*, Paris-Amsterdam, 1951, pp. 200—218.

[5] În memoriile surorii sale, ducesa Sofia, întîlnim un foarte măgulitor portret fizic și moral al prințesei Elisabeta, portret care se încheia însă cu constatarea: „Îi plăcea studiul, dar toată filosofia ei nu o împiedica să fie foarte necăjită în ceasurile cînd circulația sîngelui îi pricinuia nenorocirea de a avea nasul roșu; atunci se ascundea de lume“ ...

În 1643, la îndemnul lui Regius, pe atunci discipolul preferat al lui Descartes, ea s-a adresat ilustrului filosof pentru a obţine lămuriri privind fascinanta, dar încă obscura problemă a legăturii dintre suflet şi corp. Aşa cum va reieşi şi din scrisorile sale ulterioare, Prinţesa palatină era dureros nedumerită de faptul că patimile şi neajunsurile trupeşti sînt în stare să întunece spiritul şi că preceptele filosofice cele mai elevate şi cele mai evidente nu pot impune pacea într-un suflet chinuit de vulgarele neplăceri ale traiului de toate zilele.

Descartes a răspuns cu cea mai mare bunăvoinţă la întrebările pe care, de-a lungul anilor, i le punea inteligenta şi neliniştita sa corespondentă. De multe ori, Elisabeta ridica obiecţii de fond la afirmaţiile filosofului, aşa încît, pe alocuri, schimbul lor de scrisori căpăta oarecum caracterul unor controverse de principii.

Cu trecerea timpului, Descartes se înfăţişează tot mai mult ca un „director de conştiinţă" al prinţesei şi chiar ca un fel de medic curant al suferinţelor acesteia, sufleteşti şi trupeşti. Astfel, el caută să-i redea încrederea în propriile sale calităţi[6] şi să-i demonstreze că fericirea este perfect accesibilă oricărui om înţelept, drept care insistă asupra rolului hotărîtor pe care îl au echilibrul sufletesc şi împăcarea cu lumea în păstrarea şi redobîndirea sănătăţii; dar pe lîngă asemenea recomandaţii de „igienă mintală", Descartes nu uită să-i indice anxioasei sale „paciente" folosirea anumitor medicamente şi ape minerale[7].

În 1645, după ce Elisabeta l-a vestit că toată iarna suferise „de tuse seacă însoţită de febră lentă", Descartes i-a explicat, invocînd concepţia sa despre relaţiile dintre spirit şi corp, că „pricina cea mai obişnuită a febrei lente este tristeţea". Menţinerea „moralului ridicat" apărea deci ca un mijloc esenţial de conservare a sănătăţii: pentru a vă vindeca — o încredinţa la 18

---

[6] Ne este totuşi greu să credem că Descartes nu urmărea decît să o consoleze, din caritate, pe Prinţesa palatină pentru „dizgraţia" ei, cînd îi scria la 21 mai 1643: „Sînteţi foarte inteligentă şi foarte frumoasă..., atît de inteligentă şi de frumoasă, încît îmi pierd cumpătul cînd vă văd şi sînt atît de tulburat încît pierd şirul ideilor".

[7] Georges Friedmann crede că prinţesa Elisabeta era o „instabilă" care, în scrisorile către Descartes, „se adresa mai degrabă medicului decît filosofului" (*Un prince des temps modernes*, în vol. *Descartes*, Paris, 1937, p. 19).

mai 1645 filosoful — este de ajuns ca, „apelînd la forța virtuții dumneavoastră, să vă faceți mulțumit sufletul, în pofida nenorocirilor aduse de soartă".

Pe acest fundal de preocupări „terapeutice" s-a purtat memorabilul schimb epistolar dintre Descartes și Prințesa palatină. Marguerite Néel este de părere că „fără corespondența cu Elisabeta (la care vin să se adauge scrisorile către regina Cristina a Suediei), probabil nu am cunoaște morala lui Descartes"[8]. Formularea aceasta constituie, desigur, o exagerare retorică, dar nu este mai puțin adevărat că fără amintita corespondență (și aleasa prietenie care a prilejuit-o) nu am dispune de *Pasiunile sufletului*.

În vara lui 1645, între filosof și prințesă au început discuții privind „binele suprem", sprijinite pe scrierile lui Seneca. Nemulțumit însă de argumentarea și concluziile anticilor referitoare mai ales la semnificația etică a pasiunilor și la mijloacele de strunire a lor, Descartes și-a propus să studieze sistematic aceste manifestări specifice unirii sufletului cu corpul. Trebuia să-și clarifice propria concepție, pentru a putea apoi să o ajute pe Elisabeta la înțelegerea problemelor fundamentale ale moralei practice. În cursul toamnei și iernii 1645—1646, filosoful a reflectat asupra definiției pasiunilor, asupra catalogării și clasificării lor, asupra proceselor organice care le declanșează.

Mai mult încă, el a alcătuit atunci, așa cum îl informa pe Pierre Chanut la 15 iunie 1646, și „un mic tratat despre natura pasiunilor sufletului", pe care mărturisea că „nu are totuși intenția să-l dea la iveală". Dar se pare că încă la începutul lui martie încredințase scrierea, pentru o lectură prealabilă, prințesei Elisabeta, care la 25 aprilie îi comunica observațiile ei, printre care aprecierea că „întreaga parte morală a tratatului depășește tot ce s-a scris vreodată cu acest subiect".

Tocmai referitor la „partea morală" a lucrării sale, Descartes arăta, într-o scrisoare din mai către Elisabeta, că nu mai studiase pînă atunci problematica respectivă: „N-am trasat decît o primă schiță — ținea el să precizeze, — fără să adaug culorile și ornamentele care s-ar fi cerut pentru a o face să apară înaintea unor ochi mai puțin clarvăzători decît ai Alteței Voastre".

Această primă versiune a *Pasiunilor sufletului* (sau a *Tratatului despre pasiuni*, cum obișnuia Descartes să desemneze lucrarea în corespondența sa) reprezenta, ca întindere, cam două treimi

---

[8] Marguerite Néel, *op. cit.*, p. 16.

din textul publicat în 1649, ceea ce nu înseamnă că autorul ar fi adăugat ulterior cea de-a treia parte a tratatului așa cum îl cunoaștem astăzi. Remanierile la care au fost supuse *Pasiunile sufletului* pînă cînd au fost trimise la tipografie par totuși să fi interesat mai cu seamă această secțiune finală a tratatului, cea în care se insistă despre capacitatea sufletului de a domina și a călăuzi pasiunile, folosind inepuizabilele virtuți ale liberului arbitru.

Iată deci că, într-un fel, *Tratatul despre pasiuni* este el însuși fructul unei pasiuni, a exemplarei prietenii dintre Descartes și Elisabeta de Boemia. Totul părea menit să-i despartă pe cei doi: origine și rang, relații sociale și stil de viață, dar mai cu seamă confesiunea declarată: ferventa calvinistă Elisabeta, care avea să respingă cererea în căsătorie a lui Vladislav al IV-lea, regele Poloniei, pe motiv că acesta era catolic, s-a simțit totuși fericită să-l aibă îndrumător spiritual pe catolicul Descartes. Referindu-se la „rafinata corespondență" dintre bărbatul de 46 de ani (filosoful se născuse în același an cu tatăl Prințesei palatine) și fata de 24 de ani „maturizată de încercările soartei și prin reflecție", Gustave Cohen ne îndeamnă: „Nu căutați aici unul din acele secrete arzătoare care pasionează istoria literară, deși există un secret. Iubire? nu pe de-a-ntregul. Prietenie? iarăși nu pe de-a-ntregul, o «iubire intelectuală», ca să folosim o expresie carteziană"[9]. Important este că din această „iubire intelectuală" au fost zămislite *Pasiunile sufletului*, una din operele culminante ale creației marelui gînditor[10].

Este adevărat că în noiembrie 1647, Descartes a trimis lucrarea și reginei Cristina, prin intermediul lui Chanut, ambasadorul Franței la Stockholm. Regina-filosof a citit-o în cursul unei partide de vînătoare, și se pare că această lectură a decis-o să-l invite la curtea ei pe învățatul francez. Cînd, cedînd și stăruințelor prietenilor săi din Franța, unde făcuse o vizită în 1648, a încredințat tipografilor tratatul, Descartes s-a considerat dator să solicite suveranei suedeze, depozitara exemplarului *princeps* al manuscrisului, și încuviințarea pentru publicarea lui. Filosoful se scuza că nu-i închină ei cartea, dat fiind interesul redus al aces-

---

[9] G. Cohen, *Les écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII[e] siècle*, Paris, 1920, pp. 605—606.

[10] Elisabeta de Boemia a trăit pînă în 1680, în ultimii ani ai vieții fiind stareța mănăstirii luterane de la Herford, din Westfalia.

tui op, făgăduind însă totodată să-i ofere cîndva protectoarei sale „o lucrare mai însemnată". Bănuim că, de fapt, autorului însuşi i s-a părut totuşi un act de trădare să dedice Cristinei această scriere concepută de dragul şi spre folosul alteia[11].

Tratatul despre pasiuni a apărut către sfîrşitul anului 1649.

*

Dacă am insistat asupra împrejurărilor în care a fost alcătuit acest tratat şi am subliniat meritele Elisabetei de Boemia în stimularea meditaţiilor lui Descartes urmărind elucidarea mecanismului pasiunilor, nu înseamnă defel că am considera *Pasiunile sufletului* drept o „operă ocazională", produs al unui concurs de circumstanţe, sau chiar ca un „accident" în creaţia marelui gînditor.

Prin acest tratat, apreciază Pierre Mesnard, se realizează ultimele dezvoltări ale unui cartesianism aflat „în expansiune" de un deceniu[12]. Biografii lui Descartes au observat că, de unde în tinereţe el acordase prioritate problemelor de fizică şi apoi de metafizică, odată cu trecerea anilor savantul s-a interesat tot mai mult de psihologie şi de morală[13]. *Tratatul despre pasiuni*, este de părere Henri Gouhier, se încadrează într-o orientare ştiinţifică pe care filosoful a cultivat-o încă din 1628, de cînd a început să năzuiască spre „explicarea totală a universului". Astfel, *Pasiunile sufletului* ar fi doar un capitol din proiectatul mare *Tratat despre lume*[14].

---

[11] Într-un recent pamflet, Jean-François Revel se străduieşte, printre altele, să ne convingă că Descartes ar fi „în realitate o creaţie a secolului al XIX-lea", întrucît nici unul dintre contemporanii săi de seamă n-a acceptat cartesianismul, gloria sa răspîndindu-se mai cu seamă „în ceea ce am numi astăzi mediile mondene", aşa cum ar rezulta din faptul că filosoful „a expus prinţesei Elisabeta de Boemia teoria sa despre pasiuni" şi că a murit la curtea unei regine (*Descartes inutile et incertain*, Paris, 1976, pp. 111—112). Ni se pare însă cel puţin nepotrivit de a o considera pe Prinţesa palatină drept reprezentantă a cercurilor mondene . . .

[12] P. Mesnard, *Descartes ou le combat pour la vérité*, Paris, 1966, pp. 73—74.

[13] A. Fouillé, *Descartes*, Paris, 1893, p. 136.

[14] H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924 p. 151.

Dispunem, dealtminteri, în privința aceasta, de unele mărturisiri ieșite de sub pana lui Descartes însuși. În scrisoarea-prefață la traducerea franceză din 1647 a *Principiilor filosofiei*, acesta ne oferă o schemă generală a domeniilor cunoașterii și a tacticii de explorare a acestor domenii; aici face el vestita declarație: „Întreaga filosofie este ca un arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica, trunchiul este fizica, iar ramurile care ies din trunchiuri sînt toate celelalte științe, care se reduc la trei principale, și anume medicina, mecanica și morala". În privința ultimei, filosoful precizează: „Am în vedere cea mai înaltă și cea mai perfectă morală, care, presupunînd o cunoaștere deplină a celorlalte științe, este cea din urmă treaptă a înțelepciunii".

Ideea că pentru a pătrunde și stăpîni principiile moralei este nevoie să cunoști toate celelalte științe, inclusiv metafizica și fizica, este explicitată de către Descartes într-o scrisoare din 15 iunie 1646 către Chanut: „Mijlocul cel mai sigur de a ști cum trebuie să trăim este să cunoaștem în prealabil cine sîntem, care este lumea în care trăim și cine este Creatorul acestei lumi sau stăpînul casei în care locuim. Dar... există un foarte mare interval între noțiunea generală despre cer și pămînt pe care am încercat să o prezint în *Principiile* mele și cunoașterea specială a naturii omului, despre care încă nu am tratat". De remarcat că *Tratatul despre pasiuni*, a cărui primă versiune era redactată la data aceea, își propunea tocmai să contribuie la o asemenea „cunoaștere specială a naturii omului".

Descartes arată, în continuare, că noțiunile de fizică (în cazul acesta, noi am spune de biologie sau, eventual, de fiziologie) i-au fost de mare folos „pentru a stabili temeiuri sigure în morală"[15]. Într-adevăr, *Pasiunile sufletului* abundă în descrieri (mai mult sau mai puțin realiste) ale proceselor fiziologice de la nivelul substratului corporal al pasiunilor, precum circulația sîngelui și a „spi-

[15] Cu acest prilej Descartes se declară dezamăgit de cercetările pe care le întreprinsese în domeniul medicinii, cercetări fără rezultate apreciabile, deși le consacrase mulți ani. Dar, încearcă el să se consoleze, „în loc să aflu mijloacele de a conserva viața, am aflat un altul, mult mai lesnicios și mai sigur, cel de a nu te teme de moarte", înțelegînd prin aceasta armătura morală care-i îngăduie omului să ducă o viață capabilă să-i asigure împăcarea cu propria conștiință și, pînă la urmă, mîntuirea sufletului.

ritelor animale" prin vase și nervi, activitatea specifică a inimii, contracția musculară etc.

Spre sfîrșitul vieții, Descartes a manifestat un interes tot mai viu pentru „științele omului" și în primul rînd pentru morală (cu implicațiile ei psihologice); totodată viziunea filosofului a evoluat și în privința semnificației atribuite proceselor vitale. Ferdinand Alquié observă că în ultimii ani ai savantului, „antinaturalismul" său, adică relativa desconsiderare a materiei – substanța definibilă doar prin întindere, – a început să se atenueze. Descartes se interesa tot mai mult de omul concret, cu anatomia, fiziologia și chiar patologia lui. Corpul omenesc nu-i mai apărea ca o simplă mașină, ci și ca un *primum movens* al multora dintre pasiuni, iar sufletul nu mai constituia pentru el doar receptaculul ideilor, ci și sediul pasiunilor stîrnite de corpul material[16].

Tratatul despre pasiuni este scrierea cea mai reprezentativă pentru această orientare a preocupărilor științifice și filosofice ale lui Descartes. Mesnard o consideră a fi o carte „foarte dificilă", tocmai fiindcă, începînd cu titlul și cu primul articol, pe fiecare pagină întîlnim aluzii la ansamblul sistemului cartesian, care a devenit perfect închegat abia cu această scriere[17].

Pentru o asemenea înțelegere a *Pasiunilor sufletului* este, de altfel, necesar să ținem seama nu numai de operele pe care Descartes le-a încredințat tiparului, dar și de bogata corespondență a savantului, în care a risipit reflecții nenumărate de interes etic sau psihologic, mai ales în anii cît a lucrat la acest tratat[18]. Scrisorile lui Descartes din perioada 1643—1649 reprezintă în bună măsură un fel de „jurnal" al *Pasiunilor sufletului*, întrucît ne dau posibilitatea să pătrundem în „atelierul de creație" al cugetătorului, să reconstituim etapele elaborării tratatului, să luăm cunoștință de întrebările pe care i le puneau incontinuu corespondenții săi și de reacțiile filosofului la obiecțiile acestora.

---

16 F. Alquié, *Descartes*, Paris, 1969, p. 151.

17 P. Mesnard, *op. cit.*, p. 73.

18 În scrisorile sale, Descartes putea să-și expună mai îndrăzneț și mai complet unele puncte de vedere neconformiste. Pe de altă parte, concepțiile formulate în corespondența sa filosofică și științifică se înfățișează cu forța și expresivitatea proprii ideilor „în stare născîndă". Samuel S. de Sacy socotește că *Tratatul despre pasiuni* nu poate fi nicidecum separat de scrisorile către prințesa Elisabeta, Pierre Chanut și regina Cristina (*Descartes par lui-même*, Paris, 1961, p. 139).

Problema surselor *Tratatului despre pasiuni* a fost și este larg dezbătută de comentatorii operei carteziene. Gaston Milhaud observa cîndva, că scrierile marelui filosof dau, în general, impresia că au ieșit gata întocmite din creierul său, fără nici o influență exterioară; „această impresie nu rezultă numai din faptul că îndeobște el nu ne arată legăturile care-l unesc cu alții, dar și fiindcă pare să fi ajuns spontan la descoperirile sale pe o cale care îi este proprie, fie aplicînd metoda sa, fie pur și simplu enunțînd consecințele metafizicii sale"[19]. Constatarea de mai sus este pe deplin valabilă și în ce privește *Tratatul despre pasiuni*.

Corespondența lui Descartes cu Elisabeta de Boemia ne dezvăluie totuși unele surse ale acestei scrieri. La 18 august 1645, el îi comunica prințesei: „Printre filosofii păgîni au existat trei opinii principale referitoare la Binele suprem și la scopul acțiunilor noastre, și anume: cea a lui Epicur, care a spus că este voluptatea, cea a lui Zenon, care a vrut să fie virtutea, și cea a lui Aristotel, care l-a constituit din toate perfecțiunile, atît ale corpului, cît și ale spiritului. Tustrele opiniile pot, după părerea mea, să fie acceptate ca adevărate și împăcate între ele, cu condiția să fie interpretate în mod convenabil". Această declarație i-a îndemnat pe unii exegeți mai vechi sau mai noi să conchidă că morala carteziană nu este altceva decît o combinație de stoicism, epicurism și etică scolastică[20].

Dar lectura atentă a *Pasiunilor sufletului* ne obligă să recunoaștem valabilitatea afirmației lui Descartes, din primul articol al acestei scrieri, cum că tratînd despre pasiuni, el s-a văzut nevoit să se îndepărteze de căile pe care le urmaseră gînditorii antici, căi care se dovedeau a fi cel puțin „nemulțumitoare".

Este neîndoios că anumite concepte stoice și-au aflat un ecou distinct în viziunea morală a lui Descartes, dar deosebirile dintre etica Porticului și cea carteziană sînt atît de însemnate, încît marele filosof francez nu poate fi nicidecum considerat ca un neostoic travestit, așa cum l-au etichetat unii. Descartes este de acord cu stoicii în privința rolului eminent al voinței în viața morală sau al identificării virtuții cu Binele suprem, dar el nu arată nici un fel de înțelegere pentru tezele stoice potrivit cărora sufletul s-ar înjosi în contact cu corpul, pasiunile ar fi de-

---

[19] G. Milhaud, *Descartes savant*, Paris, 1921, p. 228.

[20] Vezi, de exemplu, aprecierea lui Paul Landormy, în lucrarea sa *Descartes*, Paris, 1908, p. 130.

testabile prin ele însele, inacţiunea sistematică ar reprezenta o manifestare a virtuţii, şi aşa mai departe.

La fel de inexact este să afirmăm, cum fac unii, că morala carteslană constă dintr-un stoicism amestecat cu elemente de epicurism, pe considerentul că Descartes nu exclude plăcerea din obiectivele comportamentului ideal al omului.

Cît despre poziţia lui Descartes faţă de etica aristotelică prelucrată de teologi, merită consemnat amănuntul că Etienne Gilson a publicat un voluminos index al termenilor scolastici întîlniţi în operele carteslene, termeni dintre care mulţi au semnificaţii legate de morală. Gilson remarca privitor la acest aspect al vocabularului marelui filosof: „Semnalînd prezenţa unei expresii sau a unei concepţii scolastice în textul lui Descartes nu pretindem să stabilim nici că el întrebuinţează acest termen în acelaşi sens ca scolasticii, nici că le adoptă doctrina. Descartes poate să schimbe sensul termenului sau să nu citeze doctrina decît pentru a o combate"[21]. Instructivă ni se pare în această privinţă prelucrarea la care autorul *Pasiunilor sufletului* a supus însuşi termenul „pasiune", pe care teologii îl foloseau curent mai ales în sensul unei porniri excesive care poate duce la păcat, dar căruia Descartes i-a conferit un înţeles eminamente psihofiziologic.

Desigur că Descartes este îndatorat cu multe idei înaintaşilor săi, după cum era inevitabil să fie receptiv şi la vederile unora dintre contemporani, dar — notează Anthony Levi — el a prelucrat tot ce a luat cu împrumut, încadrînd elementele disparate şi eterogene însuşite de la alţii într-o monumentală sinteză originală[22]. Multe noţiuni tradiţionale din domeniul moralei au dobîndit astfel, în montura carteslană, o nouă strălucire, participînd la afirmarea viziunii raţionaliste şi realiste a genialului gînditor.

S-ar spune că Descartes a scris *Pasiunile sufletului* numai din dorinţa de a clarifica, pentru sine şi pentru ceilalţi, modalităţile unirii, în fiinţa omenească, a sufletului cu corpul. Teza despre om ca expresie a legăturii intime stabilite între cele două substanţe fundamentale reprezintă aspectul „aplicativ" cel mai original, dar şi cel mai controversat al concepţiei metafizice dualiste a marelui filosof.

Potrivit metafizicii carteslene există o singură substanţă necreată, spirituală şi infinită — Dumnezeu, precum şi două substanţe

---

[21] É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, pp. III—IV.
[22] A. Levi, *op. cit.*, p. 334.

create de acesta, una imaterială și gînditoare — sufletele, cealaltă materială și întinsă — corpurile. Între aceste două substanțe create nu poate fi pusă în evidență nici o continuitate de esență, nici o legătură de descindere a uneia din cealaltă, nici o posibilitate de transformare a uneia în cealaltă. Sufletul, participînd la spiritualitatea divină, se bucură de conștiință de sine, de inițiativă, de spontaneitate, de finalitate, de creativitate, pe temeiul liberului arbitru sădit în el de Creator. În schimb, corpul se caracterizează doar prin spațialitate; el nu dispune de nici o forță activă proprie, mișcîndu-se doar ca urmare a impulsurilor exterioare sau a acelei cantități de energie cu care a fost prevăzut de divinitate. Trupul animalelor și chiar al omului este prin el însuși doar o mașină, un mecanism mai mult sau mai puțin complicat. Una din cele mai convingătoare dovezi ale distincției de esență dintre suflet și corp era, pentru Descartes, aceea că noi avem două idei perfect distincte despre aceste două ordine de fenomene: putem gîndi sufletul fără să apelăm la ideea de corp, după cum putem prea bine concepe funcționarea unui corp lipsit de suflet.

Proclamînd deosebirea radicală dintre spirit și materie, dintre gîndire și întindere, dintre activitatea finalistă și cea mecanică, Descartes nega implicit posibilitatea *logică* a existenței unor relații directe între suflet și corp. Dar observația curentă îl obliga să admită că perturbările sufletești se răsfring asupra funcțiilor somatice și, lucru mai evident, că feluritele neajunsuri trupești sînt în stare să reducă, uneori pînă la anulare, activitățile specifice spiritului. Realistul Descartes nu putea să se arate nepăsător față de asemenea constatări. „El n-a vrut să sacrifice nimic din natura umană — remarcă Henri Wallon; — el a considerat că cele două aspecte, material și spiritual, sînt la fel de reale și a socotit că ceea ce există trebuie și poate fi explicat"[23].

La începutul părții consacrate omului din *Tratatul despre lume*, filosoful declara: „Trebuie mai întîi să vă descriu, separat, corpul, apoi, tot separat, sufletul și, în sfîrșit, să vă arăt cum aceste două naturi trebuie să fie legate și unite, pentru a-i compune pe oameni". Omul este și rămîne așadar o ființă „compusă", fiind alcătuită din două substanțe distincte, ireductibile și nemiscibile.

---

[23] H. Wallon, *La psychologie de Descartes*, în „La Pensée" nr. 32, din sept.—oct. 1950, p. 11.

Această afirmaţie a trezit perplexitatea şi opoziţia gînditorilor de formaţie scolastică. Pentru ei, omul nu putea fi un „compus vital", în care sufletul şi corpul să participe cu egală îndreptăţire la definirea esenţei umane a acestuia, deoarece pentru ei, corpul nu reprezenta decît un mizer adăpost temporar al spiritului de natură divină; corpul trebuie dispreţuit ca unul ce este supus ispitelor, prilejuind astfel căderea în păcat. Cum ar putea nobilul şi nemuritorul suflet să se alipească de bunăvoie unei substanţe degradate şi pieritoare?

Pe de altă parte, încă din timpul vieţii lui Descartes au început să apară tălmăciri şi răstălmăciri ale vederilor acestuia privitoare la unirea, în om, a sufletului cu trupul. Teologii nu voiau să admită eventualitatea influenţelor reciproce dintre cele două substanţe, fiind dispuşi să recunoască doar prezenţa unor coincidenţe între manifestările spirituale şi procesele organice, coincidenţe care, după părerea lor, se explică numai prin intervenţia coordonatoare a voinţei divine în fiecare împrejurare în parte. Şi discipolilor cu vederi materialiste ai lui Descartes le venea destul de greu să accepte punerea pe picior de egalitate, din punct de vedere substanţial, a materiei şi spiritului, ca şi posibilitatea unei „căsnicii" între acestea; drept care, de pildă, Regius considera că omul este doar „o fiinţă prin accident" întrucît o veritabilă unire între corp şi suflet ar fi de neconceput.

Marele filosof şi-a apărat concepţiile, încredinţat fiind că temeinicia lor este demonstrabilă cu argumente atît metafizice, cît mai cu seamă „fizice". În cea de a şasea *Meditaţie* el respinge afirmaţia că sufletul se află în trup „precum un cîrmaci în nava sa": spiritul nu se înfăţişează doar ca o călăuză a trupului, căci adeseori acţionează, la rîndul său, potrivit sugestiilor primite din partea trupului.

• Omul este, arată Descartes, o realitate vie, o „fiinţă prin sine" *(ens per se)*, a cărei originalitate constă tocmai în unirea sufletului cu corpul, unire de nedesfăcut pe toată durata existenţei unui individ. Aşa cum consemna în *Prescurtarea Meditaţiilor*, această unire se dovedeşte a fi „substanţială", adică realizată la nivelul esenţelor, astfel încît „sufletul omului este realmente distinct de corp şi totuşi atît de strîns legat şi atît de unit cu acesta, încît pare că alcătuieşte un singur lucru împreună cu el". Sufletul se prezintă atunci ca şi cum „ar fi cusut" de trup[24].

---

[24] P. Mesnard, *op. cit.*, p. 72.

Descartes precizează totuşi că întreg sufletul este unit cu întreg corpul, dovedindu-se prin urmare zadarnică orice încercare de a descoperi, din punct de vedere anatomic, „zone de contact" între cele două substanţe diferite[25].

Dar cum de este posibilă metafizic şi fizic această unire? Cu alte cuvinte, cum reuşeşte gîndirea să acţioneze nemijlocit asupra întinderii, şi invers? Nu înseamnă să negi înseşi caracterele definitorii ale celor două substanţe acceptînd posibilitatea influenţării reciproce şi chiar a conlucrării lor? Cum se poate realiza transmiterea mişcării între doi agenţi neomogeni din punct de vedere substanţial? În definitiv, cum izbuteşte voinţa să mobilizeze materia şi cum poate o simplă mişcare materială să provoace în suflet senzaţii dureroase?

Am arătat mai-nainte că asemenea întrebări au fost puse stăruitor lui Descartes de către Prinţesa palatină încă de la primele lor schimburi de idei. La 21 mai 1643, filosoful i-a răspuns că problema aceasta nu poate fi rezolvată prin speculaţii raţionale: „Recurgînd numai la viaţă şi la convorbirile obişnuite şi abţinîndu-ne să medităm şi să studiem lucrurile care atîţă imaginaţia, doar astfel învăţăm să concepem unirea dintre suflet şi corp". Dar aceasta echivalează cu a spune că „problema unirii se situează în afara filosofiei şi chiar că nu putem concepe această unire decît încetînd să filosofăm"[26].

Dată fiind insistenţa Elisabetei, Descartes a luat din nou pana la 28 iunie, ca să facă o declaraţie destul de neaşteptată: „O implor pe Alteţa Voastră să binevoiască a atribui sufletului materie şi extindere; căci aceasta nu e altceva decît a-l concepe unit cu corpul". Pentru a lămuri acest gînd „subversiv", filosoful a recurs la o comparaţie: prin raţionament, astronomii concep soarele ca fiind mult mai mare decît pămîntul, ceea ce nu-i împiedică să-l vadă, în continuare, mai mic ori de cîte ori privesc cerul. Prin urmare, raţional vom concepe spiritul ca fiind o substanţă cu desăvîrşire independentă, dar în viaţa practică vom ţine neapărat seama de experienţa concretă, care ne convinge mereu că mate-

---

[25] Cu toate acestea, în filosofia carteziană i se atribuie unei anumite formaţii din creier, conarionul sau glanda pineală, privilegiul de a fi organul în care „sufletul îşi exercită funcţiile într-un mod mai deosebit decît în celelalte părţi"(vezi articolul XXXI din *Tratatul despre pasiuni*).

[26] F. Alquié, *Descartes (René)*, în *Encyclopaedia universalis*, vol. 5, Paris, 1968, p. 470.

ria, sub forma mașinii animale a omului, îl poate înrîuri sistematic.

• În aceeași scrisoare din 28 iunie 1643, Descartes recunoaște fără ezitare că unirea dintre corp și suflet „este clar percepută prin simțuri, dar este foarte obscură pentru inteligență". Avem a face cu o declarație tulburătoare, mai ales că ea vine din partea unui mare gînditor raționalist, preocupat la extrem de limpezimea și caracterul evident al noțiunilor cu care operează. Cum poate fi mai clar percepută o idee cu ajutorul simțurilor decît recurgînd la înțelegere, una din facultățile spirituale cele mai înalte?

Descartes nu răspunde la această problemă, ceea ce nu-i micșorează meritul de a fi fost primul care a pus într-o formă modernă, încercînd să împace exigențele filosofiei și ale științei, marea problemă a substratului activității psihofizice[26a].

Strînsa legătură dintre trup și suflet explică însă de ce omul este o ființă unică în univers, *„ni ange, ni bête"* (nici înger, nici animal). Deși cei doi agenți substanțiali care intră în alcătuirea sa reprezintă entități eterogene și contradictorii, îmbinarea lor nu este prin aceasta nici aparentă, nici accidentală; unirea trupului cu sufletul generează „o realitate nouă, vie și tumultuoasă"[27].

Acestei realități psihofiziologice i-a consacrat Descartes *Tratatul despre pasiuni*. Charles Adam observa că celor trei noțiuni fundamentale ale cartesianismului: sufletul, corpul și unirea dintre suflet și corp le corespund, în bibliografia lui Descartes, anumite opere capitale: *Meditațiile* se preocupă prin excelență de factorul spiritual, *Principiile* de cel material, iar *Pasiunile sufletului* reprezintă lucrarea „corespunzînd cel mai bine, deși imperfect (!)" cerințelor examinării relațiilor dintre suflet și corp, dintre gîndire și întindere[28]. Am putea, dealtminteri, afirma că marele gînditor a scris acest ultim tratat mai cu seamă pentru a demonstra, cu mijloacele științelor naturale și ale medicinii, consistența viziunii sale dualiste.

Dar ce reprezintă, de fapt, *pasiunea* în concepția lui Descartes? Întrebarea își are rostul, deoarece fără a-i da un răspuns limpede, înțelegerea scrierii în cauză se dovedește cu neputință.

[26a] P. Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Paris, 1930, pp. 53—54.

[27] Marcelle Barjonet-Huraux, *Descartes*, Paris, 1963, p. 69.

[28] Ch. Adam, *Descartes. Ses trois notions fondamentales*, în vol. *Descartes*, Paris, 1937, pp. 8—9.

Trebuie arătat că „pasiunea" de care e vorba în tratatul nostru se deosebește mult de ceea ce se înțelege astăzi prin acest termen. În orice caz, afirmația lui Théodule Ribot că „pasiunea este pe plan afectiv ceea ce este ideea fixă pe plan intelectual"[29] nu ne poate fi de folos la definirea „pasiunii" carteziene.

Descartes a preluat termenul direct din vocabularul scolastic, dîndu-i însă o altă orientare, datorită tentei psiho-fiziologice pe care i-a conferit-o. Pasiunea era definită de scolastici printr-un raport de opoziție față cu acțiunea. Fiind vorba aici de pasiunile sufletului, termenul desemnează tot ce acesta primește *pasiv* din partea unui factor *activ*. În cazul de față, pasiuni sînt toate fenomenele care se produc în psihic ca urmare a unor impulsuri venite din propriul corp sau prin intermediul propriului corp. Iată deci că în categoria pasiunilor, cum le concepea Descartes, intră nu numai emoțiile și sentimentele (sau viața afectivă, în general), dar și senzațiile și percepțiile[30]. Orice mișcare sufletească ce nu-și are cauza în însuși spiritul nostru, ci este impusă acestuia de incitații sosite din afara lui, incitații cu originea în corp sau transmise prin intermediul unor mecanisme corporale, constituie o pasiune. Doar actele de voință rezultînd din inițiativa proprie a sufletului, precum și percepțiile sau sentimentele care își au obîrșia în activitatea spontană a aceluiași suflet (fără să îi fie nemijlocit sugerate de obiecte exterioare) nu trebuie incluse printre asemenea pasiuni[31].

---

[29] Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris, 1896, p. 20.

[30] M. G. Iaroșevski observă în această privință: „În sistemul cartesian, nu numai reacțiile musculare, dar și senzațiile, reprezentările și sentimentele au fost puse în dependență de activitatea corpului. După părerea lui Descartes, ele nu pot apărea fără participarea sufletului, dar sufletul nu se manifestă în asemenea cazuri ca un agent generator, ci ca un principiu care ia cunoștință, contemplă ceea ce se petrece în organism datorită influențelor externe" (*Istoriia psihologhii*, Moscova, 1976, p. 115).

[31] În sistemul cartesian, opoziția acțiune—pasiune își află, dealtminteri, și alte aplicații, referindu-se uneori la fenomene care își au originea în suflet și implicînd participarea doar a unor agenți spirituali. Așa este cazul cu înțelegerea, care fiind pasivă, întrucît se bazează pe „reflecție", apare ca o pasiune în raport cu voința, aceasta reprezentînd acțiunea prin excelență (vezi și L. Liard, *Descartes*, Paris, 1882, pp. 218—219). Aici ne referim însă numai la acele „pasiuni ale sufletului" care provin din „impresiile corpului".

Pasiunea se caracterizează (cum rezultă și din etimologie: *patior*, a suferi, a îndura) prin aceea că sufletul *suportă* acțiunea unei cauze exterioare, față de care, cel puțin într-o primă instanță, se arată pasiv. Este, într-adevăr, destul de greu pentru noi să ne însușim această semnificație a termenului „pasiune", cînd în înțelesul ei actual pasiunea (sau patima!), departe de a implica pasivitatea, pare să constituie imboldul, adesea irezistibil, către acte cu caracter impulsiv[32]. Trebuie să avem însă permanent în vedere că pasivitatea sufletului care manifestă pasiunea nu trebuie nicidecum înțeleasă la modul absolut, ci doar în raport logic cu acțiunea exercitată de corpul nostru.

Avîndu-și originea în afară și trebuind deci să fie suportată, pasiunea carteziană nu ne apare ca „exprimînd personalitatea noastră profundă și liberă", ca o manifestare tipică a voinței noastre, ci dimpotrivă, „ca un semn al dependenței noastre"[33]. Așa este cazul și cu iubirea, și cu dorința, și cu frica, și cu mînia; sufletul le resimte numai în măsura în care el se face ecoul sau, mai bine zis, suportă efectele unor mișcări materiale produse în propriul organism.

În asemenea împrejurări, sufletul reacționează *pasiv*, nu punînd în joc discernămîntul său și liberul arbitru, ci urmînd îndemnurile „pasionale". Ceea ce nu înseamnă că sufletul ar fi din principiu incapabil să se împotrivească solicitărilor și sugestiilor nesăbuite prin care se manifestă frecvent pasiunile: dacă nu totdeauna reușește să le reprime ori măcar să le contrarieze, el este în stare cel mai adesea ca, printr-un efort de voință (iar cîteodată de imaginație), să le potolească sau să le modifice cursul dăunător.

Un adînc cunoscător al *Tratatului despre pasiuni*, moralistul francez contemporan Alain, subliniază în comentariile sale car-

---

[32] Merită semnalată constatarea pe care o făcea Mircea Vulcănescu că *pătimirea* (termen echivalent *pasiunii*, remarcăm noi) „nu înseamnă în românește numai suferință, în înțelesul restrîns de durere, ci alterare metafizică a ființei, adică pățanie, suferire a lucrării altuia, înregistrarea ei în ființa proprie, primire" (*Dimensiunea românească a existenței*, în „Caiete critice", 1983, nr. 1–2, p. 178). Iată deci *pasiunea* înrudindu-se, în limba noastră, cu *patima*, cu *pătimirea* și cu *pățania*, ca forme de existență „sub puterea altuia".

[33] F. Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, 1943, p. 19.

tesiene că „nu există pasiuni decît în suflet"[34]. Ceea ce vrea să spună că pasiunea este un fenomen eminamente sufletesc, de neconceput în afara funcțiilor spirituale de felul afectivității și voinței; dar acest fenomen sufletesc își are originea în corp. Manifestarea pasiunilor presupune deci în mod obligator o articulare a activităților organice cu cele psihice, o colaborare a fiziologicului cu psihologicul. Pasiunea sufletului se datorește acțiunii corpului.

Astfel, pasiunea exprimă în noi, în sufletul nostru, „prezența corpului"[35], demonstrînd prin aceasta capacitatea corpului de a acționa asupra sufletului și, în definitiv, eficiența legăturii substanțiale dintre spirit și materie.

Dar tocmai fiindcă sînt produsul unei structuri eterogene, manifestările pasiunilor sînt îndeobște lipsite de coerența, de rigoarea și de „evidența" specifică manifestărilor spirituale propriu-zise. Într-o scrisoare din 6 februarie 1642 către Regius, Descartes semnala anumite deficiențe congenitale ale stărilor afective: „Senzațiile *(les sentiments)* de durere și toate celelalte de asemenea natură nu sînt gînduri pure ale sufletului distinct de corp, ci percepții confuze ale acestui suflet, care este în mod real unit cu corpul omenesc". Într-adevăr, senzația de durere nu poate fi decît confuză — cred cartesienii, — întrucît pentru realizarea ei „se confundă" (se amestecă prin topire împreună) elemente care aparțin unor categorii substanțiale radical deosebite, cea materială, a corpului furnizor de incitații, și cea spirituală, a sufletului în care apare pasiunea[36].

Întocmind *Tratatul despre pasiuni,* Descartes a trebuit să acorde multă atenție enumerării și clasificării acestora. Tradiția scolastică le impunea autorilor să sistematizeze la extrem noțiunile cu care operau, să precizeze genurile, speciile și subspeciile acestora, să indice filiația lor, să le ierarhizeze potrivit unor criterii mai degrabă formale. Descartes nu s-a sustras acestei îndatoriri, care ținea de „spiritul epocii", dar nici nu s-a sfiit să inoveze în materie de catalogare și clasificare a pasiunilor.

---

[34] Alain, *Studii și eseuri,* trad. de Al. Baciu și N. Steinhardt, vol. I, București, 1973, p. 144.

[35] L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres,* Paris, 1942, p. 49.

[36] Fr. Mizrachi, *Sur la morale de Descartes,* în vol. Descartes, *Traité des passions,* Paris, 1965, p. 23.

Astfel, el a renunțat la împărțirea pasiunilor în funcție de presupusele „pofte *(appétits)* concupiscibile" sau „irascibile" care le-ar provoca, deși această împărțire era pusă sub semnul lui Platon și avea girul cît se poate de prestigios al lui Toma din Aquino. Pe de altă parte a renunțat și la toate cele trei soiuri de suflete descrise de Aristotel (vegetative, senzitive și raționale) pentru a justifica diversitatea funcțiilor somatice și psihice. Filosoful nostru va admite doar existența celor două substanțe reunite în ființa omenească, spiritul și materia, cărora nu le va descrie varietăți aflate pe trepte de perfecțiune diferite.

În general, Descartes a preluat lista pasiunilor întocmită de Toma din Aquino și neostoici. Numărul pasiunilor înregistrate de el este cam același ca în scrierile tomiste. Din ansamblul pasiunilor, Descartes a desprins însă șase, pe care le-a considerat a fi „primitive" (mirarea, iubirea, ura, dorința, bucuria și tristețea), toate celelalte fiind doar pasiuni „speciale", derivate din primele[37].

Dar sistemul cartesian de clasificare a pasiunilor păcătuiește atît prin caracterul speculativ al criteriilor adoptate, cît și prin inconsecvențele manifestate la aplicarea acestor criterii. Un cercetător a observat că, în partea a doua a *Tratatului despre pasiuni,* unele dintre acestea sînt grupate în perechi de contrarii (potrivit modelului aristotelic), altele în alternative crescătoare sau descrescătoare (potrivit celui platonic) și, în fine, altele după cum au cauze și obiecte constante sau variabile[38]. Constatînd eșe-

---

[37] Merită amintit că atunci cînd și-a propus, la sfîrșitul secolului trecut, să procedeze la o clasificare a emoțiilor (termen care are actualmente un înțeles destul de apropiat de cel atribuit cîndva de către Descartes pasiunilor), Th. Ribot a recurs tot la criteriul „genetic", care impune identificarea prealabilă a emoțiilor primitive sau principale, ca apoi să se stabilească lista celor derivate sau secundare. Ribot precizează că l-a călăuzit exemplul clasificării cartesiene a pasiunilor, măcar că genialul înaintaș folosise doar deducția la întocmirea catalogului pasiunilor primitive (*op. cit.*, pp. 256—257). Actualitatea *Tratatului despre pasiuni* este într-un fel demonstrată și de foarte recenta tentativă a unui cercetător american de a descoperi în scrierea lui Descartes termenii corespunzători emoțiilor sistematizate de unii psihanaliști contemporani (M. H. Stone, *Modern concepts of emotions as prefigured in Descartes' „Passions of the soul"*, în „Journal of the American Academy of Psychoanalisis", 1980, nr. 4, pp. 473—495).

[38] S. Caramella, *Renato Descartes*, în *Granda antologia filosofica,* vol. XII, Milano, 1968, p. 380.

cul încercărilor lui Descartes de a realiza o clasificare conformă „ordinii naturale" a pasiunilor, Pierre Mesnard a propus o schemă proprie, care are în vedere trei categorii corespunzătoare la trei grade de spiritualizare: pasiunile fiziologice, la care influența obiectului este net predominantă (precum mirarea, mînia, bucuria etc.), pasiunile propriu-zis psihologice (precum dorința, speranța, iubirea etc.) și pasiunile morale, care țin de liberul arbitru (precum generozitatea, respectul, venerația etc.)[39].

Dar mult mai importantă decît problema sistemului de clasificare a pasiunilor este cea a substratului psihofiziologic imaginat de marele filosof pentru a explica producerea acestora.

Unul dintre meritele incontestabile ale savantului Descartes este — apreciază D. D. Roșca — generalizarea principiilor fizicii mecaniciste, făcînd din aceste principii o „dogmă științifică valabilă pînă și în studiul pasiunilor"[40]. Într-adevăr, pentru a explica geneza pasiunilor, Descartes pornește de la noțiunile fizice cele mai curente, precum întinderea și mișcarea, ambele considerate sub aspectul lor cel mai concret. Simțurile îi furnizează sufletului incitațiile corporale care îi vor servi acestuia la elaborarea pasiunilor. Prin ele însele, simțurile nu ne îngăduie să cunoaștem natura lucrurilor, ci doar să ne orientăm printre acestea, senzația nefiind altceva decît efectul acțiunii exercitate de un obiect exterior asupra organismului animal. Nervii sînt cei care transmit către creier șocul provocat de obiectul exterior. Vehiculul senzației este reprezentat de „spiritele animale", corpusculi materiali foarte fini, proveniți din sînge. Lovitura primită din afară pune în mișcare spiritele aflate în nervul senzitiv; acestea se deplasează cu mare viteză, în interiorul nervului, spre creier, unde intră în contact cu o mică formație, denumită glanda pineală. Afluxul de spirite produce schimbări în poziția glandei. Corespunzător modului în care glanda se alipește de pereții interiori ai creierului, ea astupă sau lasă deschiși anumiți pori,

---

[39] P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936, p. 107; idem, *Introduction* la vol. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1937, pp. XXIII—XXIV. Al. Tilman-Timon este de părere că, deși clasificarea lui Mesnard are meritul „de a pune în evidență caracterul progresiv de intelectualizare și de elaborare a pasiunilor carteziene", mai convenabilă este totuși, măcar prin „pitorescul" ei, cea originară a lui Descartes (*Etica lui Descartes*, București, 1947, p. 43).

[40] D. D. Roșca, *Actualitatea lui Descartes*, Brașov, 1933, p. 13.

care asigură comunicarea cu nervii motori. Prin porii deschiși sînt proiectate spiritele animale care se acumulaseră în creier, ceea ce va determina contracția mușchilor respectivi. Iată cum impulsurile transmise, prin intermediul spiritelor animale, de organele de simț se transformă la nivelul creierului în incitații pentru organele motorii.

Dar asemenea impulsuri provin nu numai de la obiectele exterioare, ci își au adeseori originea în organele noastre interne, mai ales în inimă. O senzație pornită de aici va stîrni contracția anumitor mușchi, în funcție de poziția pe care o ia pineala sub presiunea spiritelor ejectate de inimă.

Toate mișcările pe care le efectuează glanda pineală sînt percepute (în ce chip, filosoful nu ne spune) de către suflet, care primește astfel informații despre starea corpului, despre raporturile acestuia cu lumea exterioară, despre nevoile și năzuințele lui. Pasiunile nu sînt decît ecoul trezit în suflet de aceste senzații provenite din corpul nostru. Există atîtea specii de pasiuni cîte specii de fluxuri ale spiritelor animale modifică poziția glandei pineale[41].

Dar nu numai spiritele animale sînt capabile să acționeze asupra pinealei; sufletul poate, la rîndul lui, să determine schimbări în poziția glandei și prin aceasta să determine mișcări corporale adecvate îndemnurilor „pasionale".

Iată, în trăsăturile sale esențiale, sistemul mecanic psihofiziologic imaginat de către Descartes. Cum remarca Geneviève Rodis-Lewis, filosoful ne-a oferit în *Tratatul despre pasiuni* cea mai cuprinzătoare expunere de ansamblu asupra mecanicii sale vitale și psihologice, la care se referise doar succint în *Discursul asupra metodei*, în *Dioptrică* sau către sfîrșitul *Principiilor*[42].

N-ar fi de mirare ca unii dintre cititorii de astăzi să descopere în *Pasiunile sufletului* manifestarea unui mecanicism de-a dreptul frenetic, care își propune să reducă cu orice preț toate reprezentările și afectele la reacții elementare decurgînd din șocurile materiale exercitate asupra organelor de simț. Iubirea, devotamentul sau generozitatea, toate emoțiile și sentimentele, oricît de gingașe sau de profunde ar fi acestea, par să nu reprezinte altceva decît răspunsuri „fatale" ale sufletului la solicitările pe

---

[41] O prezentare mai amplă a mecanismelor psihofiziologice ale pasiunilor la A. Cresson, *Descartes. Sa vie, son oeuvre*, Paris, 1942, pp. 57—62.

[42] Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 14.

care corpul le exprimă prin modificările produse în poziția glandei pineale sub impactul spiritelor animale.

Într-un fel, *Tratatul despre pasiuni* se înfățișează ca o plăsmuire științifico-fantastică în care este vorba de fiziologia unei ființe sensibile și cugetătoare alta decît omul. Așa cum unii au imaginat forme de viață bazate nu pe carbon, ci pe siliciu, Descartes a imaginat un organism complex a cărui unitate funcțională se realizează nu prin mecanisme neuro-endocrine, ci prin deplasarea diferențială a torentelor de spirite animale.

Cum am putea însă pierde din vedere că, în secolul al XVII-lea, o explicație mai realistă (din punctul nostru de vedere) a substratului vieții psihice era cu neputință? Chimia nu se constituise ca știință, fenomenele electrice erau ignorate, experimentul științific abia intra în deprinderile savanților. Descartes s-a străduit să găsească totuși în concretul biologic răspunsuri la întrebările care nu-i dădeau pace. Se știe ce mare importanță a acordat el disecțiilor, dar cercetarea macroscopică a structurilor organice nu era în măsură să aducă prea multă lumină în problemele fundamentale ale fiziologiei și mai cu seamă ale psihologiei.

Paul Valéry remarca acum patru decenii că, față de vremea lui Descartes, nu am făcut progrese considerabile nici în ce privește cunoașterea naturii influxului nervos și nici a relațiilor organismului cu „faptele de conștiință". Referindu-se la mecanicismul cartesian, subtilul poet și filosof constata: „Este ușor să ironizăm astăzi acest mașinism, simplificare grosolană și naiv de amănunțită. Dar ce putea să încerce omul acelei epoci?"[43].

Și totuși, schema mecanicistă aplicată de Descartes la studiul pasiunilor s-a arătat a fi extrem de rodnică, în condițiile istorice date. Cu ajutorul ei a demonstrat că pasiunile nu sînt entități simple, născute din străfundurile sufletului și avînd o viață proprie, ci fenomene complexe, — complexe atît datorită faptului că rezultă din legarea substanței materiale cu cea spirituală, cît și frecvenței lor combinări, astfel încît ceea ce pare a reprezenta o pasiune unică nu este decît manifestarea unui agregat de pasiuni[44].

---

[43] P. Valéry, *Une vue de Descartes*, în vol. *Pages immortelles de Descartes*, Paris, 1941, p. 50 și 57.

[44] O. Hamelin îl consideră pe Descartes drept întemeietorul „psihologiei discursive", întrucît a fost primul care a observat că multe operații psihologice considerate pînă atunci a fi simple presupuneau, în realitate, procese complexe de inferență și de construcție (*Le système de Descartes*, Paris, 1921).

Din *Tratatul despre pasiuni* se desprinde și importanta concluzie că „viața pasională" a fiecărui individ are un caracter dinamic și evolutiv. Individul nu se naște cu o zestre completă, imuabilă și „fatală", de pasiuni în stare manifestă sau latentă, ci acestea se dobîndesc sau se intensifică pe măsură ce experiența personală se diversifică și se adîncește.

Tratatul despre pasiuni se caracterizează printr-o viziune integralistă despre om, care este conceput ca un tot, la unitatea căruia concură circulația sanguină, reflexele senzitivo-motorii, actele de gîndire și nu mai puțin pasiunile[45].

Dar mai presus de orice, utilizarea consecventă, în *Tratatul despre pasiuni,* a schemelor mecaniciste a pus sub semnul întrebării doctrina spontaneității absolute a vieții spirituale, în genere, și a celei afective, în special, ceea ce deschidea perspectiva aplicării sistematice a determinismului la cercetarea proceselor psihice.

În felul acesta, psihologia devenea susceptibilă de a fi studiată obiectiv și a se constitui ca știință. *Tratatul despre pasiuni* marchează cotitura metodologică impusă de către Descartes atunci cînd a introdus punctul de vedere fiziologic într-un domeniu explorat pînă la el doar cu procedeele subiective ale introspecției[46]. Tocmai de aceea Henri Wallon aprecia că această scriere carteziană reprezintă „prima lucrare de psihologie propriu-zisă"[47].

Este drept că alți comentatori nu sînt dispuși să-i recunoască lui Descartes asemenea merite. Psihologia carteziană este prea legată de metafizică pentru a fi cu adevărat științifică, declară Guido de Giuli, care se arată totuși dispus să admită că în *Tratatul despre pasiuni* predomină punctul de vedere fiziologic, iar nu cel filosofic[48].

Oricum ar sta lucrurile este incontestabil că Descartes a fost primul gînditor care „a prelucrat ideile directoare ale psihologiei

---

[45] V. Săhleanu, *Descartes și științele medico-biologice,* în vol. *Din istoria medicinii românești și universale,* București, 1962, p. 11.

[46] E. Stere, *Gîndirea etică în Franța secolului al XVII-lea,* București, 1972, p. 116.

[47] H. Wallon, *op. cit.,* p. 11.

[48] G. de Giuli, *Cartesio,* Florența, 1933, p. 203. Hamelin îi reproșează lui Descartes că lucrările lui de „fizică a sufletului omenesc" nu sînt pătrunse de ideea unui determinism psihologic propriu-zis, astfel că aceste lucrări doar se apropie de psihologie, fără să depășească însă limitele unei „fiziologii mecaniciste a gîndirii" (*op. cit.,* p. 342 și 348).

în sensul modern al cuvîntului"[49]. Despre actualitatea psihologiei carteziene dă mărturie şi faptul că, în funcţie de accentul pus pe rolul primordial fie al spiritului, fie al corpului în cadrul „compusului vital" care generează pasiunile, diverşii comentatori ai *Pasiunilor sufletului* tind să considere acest tratat ca pe o operă precursoare fie a intelectualismului psihologic, fie — respectiv — a teoriilor behavioriste[50].

Încă de-acum un secol, i s-a recunoscut lui Descartes meritul de a fi impus noţiunea neurofiziologică de reflex. Cea mai convingătoare dovadă că marelui filosof îi aparţine paternitatea acestui concept părea să fie o ilustraţie la tratatul *Despre om*, în care este figurată schematic circulaţia informaţiilor vitale de la organele de simţ periferice către creier şi de la creier către muşchi, organul efector periferic. Mai mult încă, descoperind în articolul XXXVI al *Tratatului despre pasiuni* simpla expresie „spirite reflectate", folosită dealtfel într-un context destul de neutru, unii comentatori i-au atribuit lui Descartes şi paternitatea termenului de „reflex".

La capătul unei ample incursiuni în istoria conceptului de reflex, Georges Canguilhem a ajuns însă la concluzia că nu Descartes este fondatorul reflexologiei, care avea să fie cu adevărat fundamentată abia prin lucrările unor savanţi ulteriori, începînd cu scrierea din 1670 *De motu musculari* a lui Thomas Willis. La fel, nimic nu ne îndreptăţeşte să afirmăm că formula „spirite reflectate" ar precede ca semnificaţie „reflexul" din fiziologia nervoasă. Istoriograful şi filosoful francez contemporan apreciază că, de fapt, viziunea mecanicistă carteziană despre mişcarea involuntară a pregătit noţiunii de reflex „mai degrabă un context de inteligibilitate şi de extensie pentru viitor, decît un cadru prealabil de apariţie necesară"[51].

Noi credem totuşi că Georges Canguilhem se arată prea prudent şi prea rezervat cînd e vorba de contribuţia lui Descartes la elaborarea doctrinei reflexioniste. Din examinarea atentă şi binevoitoare a textelor carteziene rezultă că marele gînditor a construit o psihofiziologie trainic întemeiată pe conceptul de reflex.

---

[49] S. V. Keeling, *Descartes*, Londra, 1934, p. 264.
[50] Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 17.
[51] G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1955, p. 52 şi 169.

Nu este vorba doar de certa utilizare de către Descartes a schemei reflexului simplu (involuntar, înnăscut sau, cum îi spun pavloviştii, necondiţionat), chiar dacă filosoful nu a făurit şi termenul de „reflex"; deallminteri, Ivan Petrovici Pavlov a ţinut şi el să sublinieze, într-o prelegere rostită la Sorbona în 1925, că noţiunea de reflex (fără îndoială de reflex *necondiţionat*) este „o creaţie a genialului D e s c a r t e s"[52].

Dar acesta a intuit şi conceptul de reflex *condiţionat*, aşa cum reiese cu prisosinţă din *Tratatul despre pasiuni* (vezi mai ales articolele L şi CVII), ca şi din corespondenţa lui Descartes. Într-o scrisoare a sa către Marin Mersenne, din 18 martie 1630, putem citi acest exemplu cît se poate de edificator: „Consider că dacă un ciine ar fi biciuit tare de cinci-şase ori la sunetul viorii, îndată ce ar mai auzi cîndva această muzică ar începe să urle şi ar lua-o la goană".

Descartes se arată înclinat să atribuie reflexelor condiţionate (aşa cum le concepea el, fără — desigur — să le denumească astfel) o mare stabilitate, socotind că uneori este suficient ca asocierea în timp dintre două acte psihofiziologice să se fi produs o singură dată, fie chiar în cea mai fragedă copilărie, pentru ca, ulterior, manifestarea unuia din aceste acte să îl evoce neapărat pe celălalt şi să determine manifestări psihosomatice corespunzătoare.

În fond, „pasiunile" carteslene sînt şi ele nişte reflexe, dar reflexe cu o structură mai complicată. Am putea vorbi în acest caz de „reflexe afective", a căror manifestare implică participarea atît a corpului, cît şi a sufletului. De aceea traseul unui asemenea „reflex" nu mai este omogen, iar „topografia" lui nu poate fi decît parţial reprezentată grafic. Calea aferentă a acestor „reflexe emotive" are o porţiune spaţială, care constă din vasele sanguine şi canalele nervilor străbătute de spiritele animale ce se îndreaptă spre creier sau — mai precis — spre glanda pineală; de aci-nainte nu mai putem descrie un traseu linear al reflexului, întrucît va fi vorba de mişcări specifice produse la nivelul sufletului, substanţă care nu posedă întindere, formă şi localizare. În această primă fază, sufletul se arată pasiv, căci nu

---

52 I. P. Pavlov *Experienţa a douăzeci de ani în studiul obiectiv al activităţii nervoase superioare a animalelor*, Bucureşti, 1953, p. 366.

face decît „să suporte" incitațiile primite ca niște semnale din partea corpului.

Consecutiv „afectării" sufletului se declanșează însă un proces de sens invers: rolul activ îi revine acum sufletului, reprezentat mai ales prin voință, care, influențînd poziția pinealei, face ca spiritele animale să pătrundă impetuos în nervii capabili să determine contracțiile musculare care convin pasiunii în cauză.

Pentru realizarea unui asemenea „reflex pasional" a fost deci nevoie ca sufletul să se comporte mai întîi pasiv, iar apoi să devină activ. Dacă în prima fază corpul trimite sufletului un mesaj informativ, în cea de-a doua sufletul trimite corpului unul imperativ.

Avem impresia că în sistemul cartesian își află locul încă o categorie de reflexe, care nu presupun participarea substanței corporale, ceea ce ne îndeamnă să le numim „reflexe spirituale". Știm, de pildă, din *Principiile filosofiei* (I, 32) că nu există în noi decît două feluri de gînduri, care ne permit, unele, „să percepem prin înțelegere", iar celelalte, „să hotărîm prin voință". Astfel înțelegerea este pasivă, primindu-și impulsurile originare din afară, îndeobște din „luminile" divine, pe care oglinda sufletului nu face decît să le „reflecte", în timp ce voința este activă și determină făptuirea bazată tocmai pe datele oferite de înțelegere. Nu putem să nu deslușim o schemă reflexologică în această modalitate curentă de existență și manifestare a spiritului.

„Te întîmpină o desăvîrșită singurătate, atunci cînd ai de-a face cu Descartes", constata Constantin Noica[53]. Căutînd fundamentul cunoașterii în luminile dezvăluite de propria cugetare, s-ar părea că, într-adevăr, marele filosof a optat pentru o trufașă solitudine intelectuală, care îl îndeamnă să se abțină sistematic de la contactul cu lumea exterioară. Iată însă că însemnătatea pe care, în doctrina cartesiană, o prezintă reflexologia, în general, și teoria pasiunilor, în special, dezminte într-o anumită privință acea propensiune către singurătate spirituală pe care unii comentatori i-au atribuit-o ilustrului gînditor.

Viața sufletească primește în permanență imbolduri din afară, căci fără asemenea imbolduri, ea ar seca. Pasiunile demonstrează că sufletul omenesc este un rezonator sensibil la toate evenimentele pe care le trăiește trupul. Mai mult încă, manifestările obiș-

[53] C. Noica, *op. cit.*, p. 8.

nuite ale pasiunilor ne conving că spiritul se pliază nu arareori exigențelor corpului[54].

Pe plan metodologic, faimosul *cogito* presupune o relativă singurătate sufletească doar în etapa elaborării principiilor necesare „bunei îndrumări a rațiunii"; dealtminteri valoarea acestor principii se măsoară tocmai prin eficiența lor cînd e vorba de rezolvarea problemelor concrete izvorîte din interferența cu realitatea inconjurătoare. Astfel, sistemul cartesian implică recunoașterea fermă a existenței unei realități obiective de esență fie materială, fie ideală.

Pasiunile nu au, în definitiv, alt rost decît acela de a asigura dăinuirea și propășirea corpului în mediul său fizic și social. Articolul XL al tratatului nostru precizează că rezultatul cel mai de seamă al manifestării lor este dispunerea sufletului pentru a voi ceea ce este necesar trupului. În ultimă instanță, pasiunile „trebuie să-i amintească omului scopurile urmărite de către natură și prioritatea (în ordinea urgenței) a conservării biologice"[55]. Rolul lor, prin excelență adaptativ, constă în a face presiuni asupra sufletului pentru a-l determina să participe efectiv la desfășurarea activităților instinctuale.

Faptul că am insistat asupra aspectelor schematice și „sistematice" ale psihologiei cartesiene nu înseamnă că această psihologie ar reprezenta o construcție eminamente deductivă, înălțată pe temeiurile metafizicii lui Descartes și folosind ca material unele concepte ale „fizicii" aceluiași gînditor. Un enorm material de observație se află concentrat în paginile *Tratatului despre pasiuni*. Multe din exemplele date acolo privind manifestarea anumitor afecte sînt preluate, în chip evident, din experiența personală a autorului, ele reprezentînd cîteodată observații cu caracter accidental. Așa este, eventual, cazul cu remarca despre copiii care, cînd se supără, pălesc în loc să plîngă (articolul CXXXIV).

---

54 Filosoful catolic Jacques Maritain îi aduce lui Descartes învinuirea că săvîrșește păcatul de „angelism", întrucît ar concepe gîndirea umană ca aflîndu-se pe aceeași treaptă cu „gîndirea îngerilor", care se caracterizează prin „independența față de lucruri" (*Trois réformateurs: Luther — Descartes — Rousseau*, Paris, 1937, p. 78). Dar ca să poată afirma că Descartes contestă înrîurirea corpului asupra sufletului, Maritain a trebuit să evite orice referire la *Tratatul despre pasiuni*.

55 P. Mesnard, *Descartes ou le combat pour la vérité*, p. 74.

Nu o dată întîlnim în această scriere demonstrații de virtuozitate psihologică, demne de un La Rochefoucauld sau de alți celebri moraliști și literați ai epocii. Spre exemplificare ne mulțumim să semnalăm considerațiile lui Descartes referitoare la deosebirile de exteriorizare a mîniei la generoși și la cei slabi de caracter (articolele CCI—CCII).

Se desprinde de multe ori din textul *Pasiunilor sufletului* imaginea lui Descartes cel viu, cu preferințele, cu resentimentele și uneori chiar cu veleitățile sale; ceea ce conferă tratatului său și interesul pe care-l merită un test de investigație psihologică.

În tot cazul, Descartes apare aici ca un cercetător foarte atent la tot ce se petrece atît în lumea dinafară, cît și în interiorul propriului suflet, care analizează cu luciditate stările emotive ale sale și ale altora și care se străduiește să-și amintească amănunte semnificative despre reacțiile temperamentale proprii și ale celor pe care i-a cunoscut. S-ar părea că acest efort de introspecție și de observație obiectivă s-a intensificat în ultima etapă de elaborare a lucrării, în măsura în care partea a treia a tratatului este mai bogată în notații psihologice.

Dar introspecția practicată de filosof nu urmărea doar scopuri descriptive. Materialul rezultat din analiză a fost supus adeseori de către Descartes unei prelucrări logice menite să „descompună" stările sufletești pînă la identificarea pasiunilor simple care intră in alcătuirea celor complexe.

O deosebită rîvnă a manifestat savantul în încercările sale de a clarifica, recurgînd la scheme mecaniciste psihofizice, unele fenomene sufletești aparent inexplicabile, ca de pildă faptul că nu rîdem cînd sîntem extrem de bucuroși (articolul CLIII) sau că rîdem cînd sîntem indignați (articolul CLV). El era încredințat că „lămuririle" pe care le furniza în legătură cu asemenea manifestări „pasionale" reprezintă dovezi foarte grăitoare ale valabilității teoriilor sale.

Treptata deplasare a preocupărilor lui Descartes, de la metafizică spre fizică și apoi spre psihofiziologie, deplasare care devine evidentă mai ales în ultimii săi ani de viață și care marchează accentuarea orientării „naturaliste" a doctrinei cartesiene, se însoțește totuși de o notabilă intensificare a interesului pe care l-a manifestat față de problemele eticii. Dezsö Kalocsai consideră, dealtminteri, că „la Descartes gnoseologia, biologia, fizio-

logia, psihologia şi chiar fizica erau puse în slujba moralei sau, mai exact, serveau la instituirea unor raporturi morale"[56].

De-a lungul timpului, Descartes a fost însă învinuit că neglijează problemele eticii sau că, atunci cînd le abordează, este total lipsit de originalitate. Leibniz declara în această privinţă: „Morala sa constituie un amestec de opinii ale stoicilor şi epicurianiştilor, ceea ce nu este prea greu, întrucît Seneca însuşi le împăca foarte bine". Brunetière proclama şi el că „nu există morală carteslană", iar dacă vrem totuşi să admitem o asemenea morală, ea este „cea a lui Montaigne, a scepticilor de totdeauna şi din toate şcolile"[57]. Mai rezervat, Alexandru Posescu contestă doar caracterul „sistemic" al moralei carteslene: „Propriu vorbind, Descartes nu a avut o concepţie etică definită şi unitară. Fără ca totuşi ideile de morală să lipsească din opera sa. S-ar putea spune chiar că ele abundă. Ceea ce le lipseşte este unitatea şi coerenţa"[58].

Cît despre *Pasiunile sufletului*, o cercetătoare actuală afirmă că aceasta „este mai curînd opera unui psiholog, decît a unui moralist propriu-zis", Descartes tratînd aici despre „arta de a trăi cuviincios" *(l'art de bien vivre)* numai în raport cu ideile sale asupra facultăţilor sufletului omenesc, „veritabila temă a acestui studiu"[59]. Punctul acesta de vedere pare, dealtfel, să fie întărit de scrisoarea-prefaţă la *Tratatul despre pasiuni*, în care autorul se declară nu moralist, ci „fizician"[60].

---

56 D. Kalocsai, *A propos de la morale „définitive" de Descartes*, în vol. *Etudes sur Descartes*, Budapesta, 1964, p. 66.

57 Despre criticile aduse lui Descartes eticianul, vezi A. Fouillé, *op. cit.*, pp. 145—146. Adăugăm o reflecţie pe care o făcea acum cîteva decenii un filosof francez încadrat în ierarhia clericală catolică: „Descartes este înainte de orice un matematician, un fizician, dar un metafizician doar în al doilea rînd şi un moralist numai cîteodată" (R. P. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes*, vol. II, Paris, 1941, p. 67).

58 Al. Posescu, *Începuturi ale materialismului modern*, Bucureşti, 1962, p. 239.

59 Cornelia Serrurier, *op. cit.*, p. 199.

60 Paul Landormy socoteşte că această declaraţie nu-i totuşi altceva decît „o măsură de prudenţă": Descartes a vrut să convingă autorităţile spirituale ale epocii că nu intenţionează să pătrundă pe teritoriul moralei, a cărui pază era exercitată cu destulă străşnicie de către forurile eclesiastice (*op. cit.*, p. 129). Opinia aceasta ar avea meritul de a oferi o explicaţie pentru sensi-

Dar acest „fizician" (sau naturalist, cum i s-ar spune astăzi) nu se mulțumește să studieze pasiunile doar pentru a le clasifica manifestările și a le releva mecanismele. Dacă recurge la anatomie și fiziologie face aceasta pentru a înlesni cunoașterea modalităților de a pune stăpînire pe pasiuni sau măcar de a le dirija într-un sens util. Gustave Lanson observa și el că Descartes nu cercetează pasiunile „din punct de vedere sentimental, ci din punct de vedere practic: acestea nu valorează pentru el decît prin acțiunea care le urmează"[61].

Unii comentatori ai operei carteziene socotesc că în *Tratatul despre pasiuni*, ca și în scrisorile aferente găsim formulată „morala definitivă" a lui Descartes, construcție doctrinară anunțată prin însuși faptul că în deceniul precedent filosoful făcuse publice regulile unei „morale provizorii", incluse în *Discursul asupra metodei*. Această morală „definitivă" s-ar distinge de cea provizorie prin solida sa argumentare metafizică, prin strădania de a pune de acord, în cadrul ei, datele științelor naturii cu principiile filosofice, prin importanța acordată rațiunii și voinței în cîrmuirea comportamentului uman[62].

Avem impresia că ar fi totuși greșit să căutăm contradicții între „morala provizorie", ale cărei prescripții au fost explicit formulate de către Descartes, și cea definitivă, presupusă a fi cuprinsă implicit în *Tratatul despre pasiuni* și în corespondența fi-

---

bila deosebire de stil a argumentației din *Pasiunile sufletului* și scrisorile cu tematică foarte asemănătoare trimise în aceeași perioadă Prințesei palatine, lui Chanut sau reginei Suediei; în corespondența sa, nedestinată publicării imediate, marele filosof și-a îngăduit, ocupîndu-se de pasiuni, să facă ample incursiuni în domeniul metafizicii și chiar în cel al teologiei, lucru de la care s-a abținut în mare măsură la redactarea tratatului. S-ar spune deci că, din spirit de precauție, Descartes a căutat să-i ofere cititorului de rînd un text cu alură tehnicistă, drept care a căutat să travestească aspectele morale sub o aparență predominant psihofiziologică.

[61] G. Lanson, *Histoire illustrée de la littérature française*, vol. I, Paris, 1923, p. 296.

[62] În monografia sa *Descartes et la morale*, 2 vol., Paris, 1925, Alfred Espinas își propune tocmai să demonstreze realitatea prelucrării de către marele gînditor, odată cu redactarea *Pasiunilor sufletului*, a unui sistem de „morală definitivă", vizînd „instituirea unei reglări raționale a moravurilor" (A. Espinas, *op. cit.*, vol. II, p. 70).

losofului[63]. Este indiscutabil că acest tratat reprezintă o culme a gîndirii carteziene, sintetizînd în mod creator concepțiile fiziologice, psihologice și etice exprimate de-a lungul timpului de către eminentul savant, după cum, intr-o anumită privință, merită reținută observația lui Al. Posescu că *Pasiunile sufletului* marchează un nou stadiu al eticii lui Descartes, stadiul în care „morala devine o parte a fizicii sau, în general, a științei materialiste a naturii"[64], dar, prin aceasta, morala *Pasiunilor sufletului* nu o infirmă și nu o desființează pe cea a *Discursului asupra metodei*.

Avem a face în continuare cu o morală eminamente practică, urmărind să precizeze cadrul licit de comportament al omului decis să acționeze consecvent spre binele său și al semenilor. Cu greu am putea desluși unele diferențe de „atmosferă spirituală" intre scrierile care consemnează morala provizorie și cele cărora li se atribuie meritul de a cuprinde expunerea celei „definitive'; în ambele categorii de texte intîlnim aceeași orientare pragmatică. Nu putem să nu fim de acord cu Fr. Mizrachi care consideră că „morala definitivă" nu este decît o „formă regîndită" a celei „provizorii", iar nu o nouă construcție doctrinară, rezultat al unui efort creator întemeiat pe cu totul alt substrat metodologic[65].

Nici în morala sa provizorie și nici în cea „definitivă", Descartes nu raportează acțiunile omului la criterii transcendente, ci îi pretinde acestuia să se conformeze pe plan individual și social unei ordini naturale, fie ea decurgînd din „luminile" divine. Datorită eterogenității substanțiale a ființei umane, cît și solicitărilor adesea contradictorii venite simultan din partea trupului și sufletului, noi nu putem alege totdeauna in deplină cunoștință de cauză calea de urmat cea mai bună. Important însă este să perseverăm în direcția pe care rațiunea noastră, eventual influențată de sugestiile pasiunilor, ne-a indicat-o a fi preferabilă. La orice nivel de elaborare a ei, morala lui Descartes rămîne o „morală a intenției" justificatoare"[66] și a acțiunii prompte, morala celui care, nefăcîndu-și un scop din contemplație, vrea neapărat să înfăptuiască.

---

[63] Fără să recurgă la o argumentare consistentă, Ém. Faguet apreciază însă că „nu există între aceste două morale nici un raport" și că „doar cea din 1649 trebuie luată în considerație" (*Dix-septième siècle*, Paris, f.a., p. 59).

[64] Al. Posescu, *op. cit.*, p. 245.

[65] Fr. Mizrachi, *op. cit.*, pp. 16—17.

[66] F. Alquié, *Descartes*, p. 153.

Un asemenea om nu numai că nu se teme de pasiuni, dar va căuta să se sprijine mereu pe ele, în măsura în care acestea îl îndeamnă la încordarea voinței. În concepția carteziană, voința, ca facultate activă a sufletului, este superioară simplei înțelegeri, aceasta avînd, de fapt, un caracter pasiv. Prin stimulul voinței, înțelegerea se transformă în judecată și devine astfel hotărîre, deci impuls la acțiune conștientă. De aici deprinderea carteziană de a confunda voința cu judecata și, mai departe, virtutea cu știința[67]. Adînc încredințat că spiritul este prin esența sa înclinat către bine și adevăr, Descartes nu putea admite ca omul lucid, fiind corect informat despre interesele proprii și despre realitățile exterioare, să-și poată cumva exercita voința, dacă nu intervine vreun factor constrîngător, într-o direcție imorală. Filosoful se manifestă în această privință ca un ireductibil optimist, care nu credea — orice ar fi pretins teologii — că omul este sortit din naștere rătăcirilor și păcatului.

Fiind sădite în om de către natură, toate pasiunile sînt bune prin ele insele; iată una din ideile morale de bază ale *Tratatului despre pasiuni*. Poate este paradoxal că Descartes, cel care a dobîndit faima de partizan al logicii celei mai reci, de promotor al extremei clarități în gîndire și al constantei moderații în comportament, să facă tocmai el elogiul pasiunilor ca izvor psihofiziologic al elanurilor noastre pe plan vital, dar și moral. Trebuie să ținem însă seama, in această împrejurare, de sensul special pe care marele gînditor îl acordă pasiunii, ca manifestare a legăturii substanțiale dintre suflet și organismul omenesc. Dată fiind această legătură, pasiunile nu mai apar ca niște accidente, de obicei nedorite, în existența noastră, ci ca forme indispensabile de manifestare a esenței acesteia.

În perspectiva carteziană, virtutea nu-și mai propune, ca la stoici, să anuleze pasiunile, desprinzînd — din punct de vedere moral — sufletul de corp. Între virtute și pasiune nu mai există un inevitabil raport de antagonism, ci unul de colaborare: virtuțile trebuie să se întrepătrundă și să se contopească cu pasiunile, pentru a le struni.

Și astfel, datoria morală nu impune ca pasiunile să fie înăbușite sau anihilate, ci doar reglate, cu ajutorul decisiv al voinței, în vederea atingerii fericirii personale și a realizării sociabilită-

---

[67] Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, vol. I, Paris, 1868, p. 115.

ţii. Iată cum morala lui Descartes, care părea să se reducă la „glorificarea pasiunilor", este, in definitiv, doar „o glorificare a voinţei"[68].

Esenţa ei „divină" face ca voinţa să fie principalul instrument de manifestare a libertăţii omului. Descartes stăruie asupra faptului că liberul arbitru este premisa deplinei responsabilităţi umane. Avind putinţa de a alege între bine şi rău, sîntem datori să adîncim cunoaşterea lumii, pentru a şti să deosebim binele de rău.

Există, dealtminteri, o pasiune, cea mai nobilă şi mai lăudabilă dintre toate, care se caracterizează tocmai prin voinţa statornică de a acţiona conştient în vederea realizării binelui obştesc. Generozitatea este numele pe care Descartes l-a dat acestei pasiuni.

Generosul are stimă de sine, dar în acelaşi timp este încredinţat că şi ceilalţi oameni sînt înzestraţi cu calităţi valoroase, ceea ce îl va împiedica să fie vreodată dispreţuitor faţă de semenii săi; dimpotrivă, el va respecta sincer personalitatea oricui.

Pe de altă parte, generozitatea presupune o corectă evaluare a locului pe care fiecare trebuie să-l ocupe în lumea sa şi a indatoririlor fiecăruia faţă de sine şi de ceilalţi. Aşa cum rezultă mai ales din partea a III-a a *Pasiunilor sufletului,* generozitatea este strîns legată de iubire şi abnegaţie, căci generoşii „sînt porniţi din fire spre fapte mari", astfel că „în ochii lor nimic nu este mai important decît de a face bine celorlalţi oameni şi a desconsidera, prin urmare, propriul lor interes" (articolul CLVI). Tocmai prin aceea că implică o voinţă fermă şi folosirea judicioasă a liberului arbitru, pasiunea generozităţii este nu numai „o cheie a tuturor celorlalte virtuţi", dar şi „un remediu general împotriva tuturor neorînduielilor provocate de pasiuni" (articolul CLXI sf.).

Jean Laporte, un comentator catolic al cartesianismului, este de părere că, deşi marele filosof face unele rezerve împotriva identificării „generozităţii" cu „magnitudinea" (adică „mărinimia"), virtute din nomenclatura scolastică, aceste două calităţi sufleteşti s-ar suprapune perfect. Mai mult încă, „generozitatea" ar putea fi asimilată şi cu teologica „virtute de putere" *(vertu de force),* după cum „umilinţa virtuoasă", denumirea sugestivă pe care Descartes o dă modestiei active a generosului, ar fi identică umilin-

[68] Ém. Faguet, *op. cit.*, p. 49.

ței creștine[69]. Remarcăm, mai întîi, că Descartes a ținut să precizeze că nu agreează termenul „magnitudine", care nu i se părea potrivit tocmai datorită nuanțelor teologice cu care acesta se vedea, uneori fără voie, investit în contextul tratatelor scolastice. Pe de altă parte nu putem pierde din vedere că generosul portretizat în *Pasiunile sufletului* nu se înfățișează deloc ca un individ stăpînit de ideea mîntuirii sufletului prin practica umilinței și a celorlalte virtuți cu orientare religioasă.

„Generozitatea" cartesiană este o noțiune complexă, implicînd multiple sensuri psihologice și morale, printre care unele de esență subliniat socială. Așa cum nu-i neagă nimănui bunul-simț, Descartes le recunoaște tuturor oamenilor înzestrarea cu liberul arbitru și cu porniri generoase; din păcate, nu toți fac uz în măsură suficientă de asemenea facultăți sufletești.

De fapt, orice om merită iubire și respect. Așa se și petrec lucrurile în realitate, căci „nu există un om atît de imperfect încît să nu poată cineva simți pentru el o prietenie foarte perfectă" (articolul LXXXIII)[70]. Ceea ce l-a îndemnat pe Constantin Noica să remarce în legătură cu orientarea am zice „democratică" a *Pasiunilor sufletului:* „Nu există minți privilegiate și nu există suflete privilegiate, vrea în ultimă instanță, poate, să spună filosofia lui Descartes. În toți oamenii este aceeași sămînță de adevăr și desăvîrșire morală"[71].

Cît despre Descartes însuși, el a fost în primul rînd „un om pentru care ceilalți oameni existau"[72]. Cei care l-au cunoscut dau mărturie că a manifestat o nedezmințită stimă față de toți cei din jur și o bunăvoință extremă pentru oamenii simpli. Uneia din

---

[69] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes,* Paris, 1950, pp. 450—451.

[70] Ceea ce nu înseamnă că mecanicismul psihofiziologic promovat de către Descartes l-ar fi împiedicat pe acesta să recunoască inegala dotare pe plan morfofuncțional și spiritual a oamenilor concreți. Individualitatea fiecăruia este înrîurită de împrejurările zămislirii și gestației, de evenimentele din prima copilărie, de intensitatea proceselor fiziologice, de vioiciunea inteligenței, ca și de factorii educaționali (vezi Geneviève Lewis, *L'individualité selon Descartes,* Paris, 1950, pp. 234—235). De aici și diversitatea tipurilor și subtipurilor de indivizi semnalate în *Tratatul despre pasiuni.*

[71] C. Noica, *op. cit.,* p. 186.

[72] M. Leroy, *L'humain Descartes,* în vol. *Descartes,* Paris, 1937, p. 9.

slugile sale, care îi căzuse la picioare ca să-i mulțumească pentru o binefacere, filosoful i-a spus, ajutîndu-l să se ridice: „Ce înseamnă asta? Sînteți egalul meu, iar eu n-am făcut decît să-mi plătesc o datorie"[73]. Ilustrul gînditor a fost „un foarte mare om social", după expresia lui Maxime Leroy, care apreciază că, formulînd „primele cuvinte ale optimismului modern", Descartes se află la originea tuturor curentelor înnoitoare de astăzi, inclusiv a celui socialist[74].

Despre importanța pe care o prezintă sociabilitatea ca trăsătură constitutivă a generozității, marele filosof s-a pronunțat în repetate rînduri, ca de pildă în această scrisoare din 15 septembrie 1645 către prințesa Elisabeta: „Cu toate că fiecare dintre noi este o persoană separată de celelalte și ale cărei interese sînt prin urmare deosebite, într-un anume fel, de cele ale restului lumii, trebuie totuși să ne gîndim că singuri nu putem subzista și că sîntem, într-adevăr, o parte a universului și, mai cu deosebire, o parte a acestui pămînt, o parte a acestui stat, a acestei societăți, a acestei familii, de care sîntem legați prin locuința noastră, prin jurămîntul nostru, prin nașterea noastră. Și trebuie să preferăm totdeauna interesele totului din care sîntem o parte, celor speciale ale persoanei proprii". Nu se putea o mai clară enunțare a îndatoririlor morale ale fiecăruia față de ambianța sa socială[75].

Cercetătorii marxiști s-au străduit să clarifice caracterul de clasă al idealului „generozității" cultivat de Descartes. Henri Lefebvre era de părere că, incluzînd în categoria „generoșilor" atît pe cei care se distingeau prin naștere, cît și pe cei care se ridicau prin educație, filosoful a avut în vedere atît persoanele de înaltă moralitate provenite din aristocrație, cît și elementele burgheze care, în Franța secolului al XVII-lea, promovau în ierarhia socială prin achiziționarea de proprietăți și cumpărarea demnităților. În felul acesta, categoria socială a „oamenilor de calitate" (*les honnêtes hommes*), din care se recrutau de preferință generoșii, ar constitui o expresie politică a echilibrului care încă mai exista la

[73] J. Fabre, *La pensée moderne (de Luther à Leibniz)*, Paris, 1908, p. 268.
[74] M. Leroy, *Descartes social*, Paris, 1931, p. 73.
[75] Vezi și P. Comarnescu, *Orizontul vieții sociale și morale în filosofia lui Descartes*, în „Revista fundațiilor regale", nr. 6 din iun. 1937, p. 13.

acea vreme între nobilime și burghezie[76]. Dezsö Kalocsai se situează pe o poziție mai radicală, afirmînd că generosul cartesian participă mai degrabă la „elanul revoluționar" al burgheziei franceze pe cale de formare și dezvoltare[77].

Acum aproape un secol a început o vie dezbatere, ale cărei ecouri dealtfel nici nu s-au stins, referitoare la prezența „generosului" în literatura franceză a secolului al XVII-lea. Gustave Lanson a arătat, în 1895, că „identitatea de concepții la Descartes și Corneille merge atît de departe, încît în *Tratatul despre pasiuni* regăsim cîteva din caracterele cele mai extraordinare și mai originale pe care le-a compus poetul tragic", precum Nicomede, din tragedia omonimă (vezi articolele CXXVII, CLXIII și CCIII din tratatul cartesian), sau August, din *Cinna* (vezi articolele CLV, CLVI și CLXI). Istoricul literar considera că nu se poate totuși vorbi despre influența vreunuia asupra celuilalt, ci de efectele pe plan creativ ale ambianței social-culturale, deoarece atît filosoful, cît și scriitorul „au lucrat amîndoi asupra aceluiași model: omul, așa cum se înfățișa îndeobște în societatea franceză de la începutul secolului al XVII-lea"[78]. Iată, dealtminteri, cum îi prezintă Lanson pe francezii dintre 1610 și 1660, cărora li se aplică, de fapt, și „construcția universală apriorică a lui Descartes" din *Pasiunile sufletului:* este vorba de oameni „cu pasiuni puternice, chiar brutale, fără să fie însă deloc sentimentali. La ei, pasiunile reprezintă impulsuri care îi fac să acționeze... Idealul lor, pretenția lor este să acționeze din rațiune, iar nu din pasiune"[79].

Pentru Cornelia Serrurier, izbitoarele asemănări dintre concepțiile despre pasiuni și „generozitate" profesate de Corneille și Descartes se explică prin existența unei surse comune de inspi-

---

[76] H. Lefebvre, *De la morale provisoire à la générosité*, în vol. *Descartes*, „Les cahiers de Royaumont", Philosophie II, Paris, 1957, pp. 250—253.

[77] D. Kalocsai, *op. cit.*, p. 102. Un punct de vedere asemănător, la Elena Vianu, *Moraliștii francezi*, București, 1963, pp. 152—153.

[78] G. Lanson, *Hommes et livres*, Paris, 1895, pp. 115—133. În schimb, Emile Faguet este de părere că *Tratatul despre pasiuni* a fost elaborat „după zece ani buni de influență a lui Corneille", care, prin urmare, putea să înrîurească vederile lui Descartes, către sfîrșitul vieții acestuia (*op. cit.*, p. 59).

[79] G. Lanson, *L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1896.

rație, cum ar fi *Tratatul despre iubirea de Dumnezeu* al lui François de Sales. Nemaivorbind că toți trei: Fr. de Sales, Corneille și Descartes au fost elevi ai iezuiților, de la care au putut desprinde ideea că viața omului nu stă sub semnul predestinării, întrucît voința omenească dispune de o anumită libertate de a alege între bine și rău[80]. Dar Elena Vianu a pus la îndoială acea identitate a concepțiilor etice ale lui Descartes și Corneille proclamată de Lanson. Ea constată că, în realitate, vederile morale ale celor doi celebri „oameni de litere" se aseamănă doar în privința *mecanismelor* psihologice invocate, dar se deosebesc destul de mult cînd e vorba de idealurile morale ce se desprind din tiradele *Cidului* sau din articolele *Tratatului despre pasiuni:* poetul tragic este prizonierul unor fantasme pe măsura veleităților sale aristocratice, în timp ce filosoful promovează valori realiste, caracteristice viziunii burgheziei ascendente[81].

Relevantă ni se pare și intervenția în discuție a lui Paul Bénichou, care semnalează faptul că Lanson și majoritatea istoricilor literari atribuie unor termeni întîlniți frecvent la Descartes și la Corneille, precum „voință", „dorință" sau „rațiune", înțelesuri influențate de ideile morale represive ale burgheziei conservatoare de astăzi. Autorul *Tratatului despre pasiuni* nu se interesează — cum pretind comentatorii actuali — de mijloacele necesare „zdrobirii pasiunilor sub efortul voinței", ci mai curînd de condițiile unui acord între impulsurile pasionale și ideea de bine. Lectura acestui tratat, ca și a tragediilor lui Corneille, nu lasă — după părerea lui Bénichou — acea „impresie de constrîngere încordată și rigidă" care ar constitui, potrivit unei opinii larg acceptate, meritul comun al scrierilor celor doi reprezentanți de frunte ai „marelui secol" francez[82].

Cu acest prilej trebuie să remarcăm că, într-adevăr, unele din referințele „savante" la *Pasiunile sufletului* sînt într-atît de îndatorate clișeelor curente privind raționalismul „excesiv", uscăciunea sau rigorismul doctrinei carteziene, încît ne putem întreba dacă anumiți comentatori ai acestui tratat l-au citit efectiv. Sînt cel puțin derutante, de pildă, aprecierile pe care le face, în legătură cu scrierea amintită, un studios de acribia și finețea lui Basil

---

80 Cornelia Serrurier, *op. cit.*, pp. 252—253.
81 Elena Vianu, *op. cit.*, pp. 148—153.
82 P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1948, pp. 25—26.

Munteanu: „În mai multe rînduri, și îndeosebi într-un celebru *Tratat despre pasiunile sufletului* (1649), Descartes procedează la condamnarea nemiloasă a vieții pasionale... Din toată fluctuația sentimentului, din tot clocotul aproape ocult al vieții sufletești, Descartes nu reține decît noțiuni intelectuale, avînd ceva din rigoarea inflexibilă a categoriilor rațiunii"[83]. Iată cum eforturile desfășurate de marele gînditor în vederea „reabilitării" pasiunilor, silința pe care el și-a dat-o să zugrăvească un tablou cît mai exact și mai colorat al vieții pasionale, pledoaria lui în favoarea generozității, toate sînt răsturnate printr-o trăsătură de condei a eseistului[84].

Avem impresia că atitudinea negativă destul de frecvent manifestată față de morala lui Descartes se datorește, în bună măsură, suspiciunii cu care teoria cartesiană a pasiunilor este privită de gînditorii religioși. Problema raporturilor dintre suflet și corp îi interesează în cel mai înalt grad și pe teologi.

Printre multe alte texte biblice în care este vorba de natura duală a omului există unul, oricît de curios ar părea acest lucru, foarte asemănător ca sferă de preocupări cu *Tratatul despre pasiuni*: în *Epistola lui Pavel către romani* (VII, 14—25), personalitatea umană se înfățișează ca o rezultantă a interacțiunii a două elemente: legea, de esență „duhovnicească", și trupul, „vîndut sub păcat". Așa este cu putință ca deciziile noastre să fie defavorabil influențate de sugestiile trupului, care pot zădărnici cele mai nobile intenții ale sufletului: „Ceea ce fac nu știu; căci

---

[83] B. Munteanu, *Permanențe franceze*, vol. I, București, 1946, p. 11.

[84] Același *malentendu* pare să fie împărtășit de C. I. Gulian care, după ce recunoaște că antropologia lui Descartes expusă în *Tratatul despre pasiuni* „are merite incontestabile nu numai prin rațașarea spiritului de trup pe cale anatomo-fiziologică", critică tăios același tratat pe considerentul că „ideea de a întemeia etica pe rațiune era expresia unui intelectualism excesiv, respins de Pascal, La Rochefoucauld și întreaga dezvoltare a psihologiei moderne, care nu s-a lăsat înșelată de iluzia că structura complexă a omului s-ar reduce la conștiință sau — mai rău — la intelect" (C. I. Gulian, *Introducere în istoria filozofiei moderne*, București, 1974, pp. 89—90). Tulburător este că filosoful român contemporan respinge aici sumar însăși teza pentru a cărei combatere înaintașul său francez a alcătuit *Pasiunile sufletului*, unde demonstrează că ființa umană reprezintă un compus psihosomatic, că viața sufletească nu se reduce la intelect și că morala nu se întemeiază doar pe rațiune.

nu ceea ce voiesc, aceasta săvîrşesc, dar ceea ce urăsc, aceasta fac". Păcatul este cuibărit în trupul nostru ca o infiltraţie diavolească, pornită să instige sufletul spre rele: „Ştiu că nu locuieşte în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu". Fiinţa omenească devine astfel terenul de luptă a două rînduieli antagoniste: „După omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu. Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptîndu-se împotriva legii minţii mele şi făcîndu-mă rob legii păcatului". Drept urmare, existenţa pămîntească este neapărat legată de tristeţe şi suferinţă: „Om nenorocit ce sînt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?"...

Chiar şi aceste fragmente din epistola pauliniană ne îngăduie să măsurăm distanţa dintre concepţia religioasă despre pasiuni şi cea carteziană. Ambele se întemeiază pe recunoaşterea celor două principii îmbinate în persoana umană, dar în timp ce teologii cred că materia, în general, şi corpul, în special, constituie o esenţă „decăzută", Descartes îi atribuie materiei prerogativele unei substanţe fundamentale.

Atît teologii, cît şi Descartes afirmă că sufletul este nemuritor, iar trupul pieritor, dar pe cînd primii socotesc că, într-un fel, sufletul abdică de la demnitatea sa însoţindu-se cu trupul, filosoful apreciază că această însoţire este binefăcătoare pentru ambele componente ale fiinţei noastre.

Pentru teologi, pasiunea reprezintă un mesaj malefic, întrucît este inspirat de diavol, prin care corpul încearcă să tulbure ordinea spiritului; Descartes insistă asupra rolului adaptativ al pasiunilor, care au menirea să mobilizeze facultăţile sufleteşti în vederea menţinerii integrităţii corpului, a apărării lui de felurite primejdii şi a împlinirii unor năzuinţe fireşti ale sale. Dacă teologii opinează că pasiunile nu sînt decît nişte obstacole pe calea „mîntuirii", Descartes este convins că ele pot constitui un îndemn către fapte mari şi generoase.

Vederile sale despre pasiuni n-au fost deci în măsură să-l reabiliteze pe Descartes cel bănuit de mulţi oameni ai bisericii că ar fi un eretic, un libertin, dacă nu chiar un ateu ascuns.

Discuţiile despre semnificaţia religioasă a unor concepte carteziene continuă, dealtfel. Filosoful catolic Maurice Blondel constata într-un articol din 1896: „Rămîne o problemă creştinismul lui Descartes, o problemă care nu este nici simplă şi poate nici sus-

ceptibilă de o soluție unică și categorică"[85]. Sigur este că metafizica lui Descartes nu se poate dispensa de existența unui spirit absolut atotcreator, atotcunoscător și atotdinamizator. Mai mult încă, unii îl consideră pe marele gînditor drept executorul testamentar al scolasticii, atribuindu-i „rolul istoric de a rezolva problema adaptării gîndirii teologice la era științifică"[86]. Dar cei mai mulți exegeți se văd obligați să constate absența lui Dumnezeu din „fizica" lui Descartes, inclusiv din scrierile sale cu implicații psihologice și etice. Charles Adam, Karl Jaspers și alți comentatori ai eticii carteziene apreciază că maximele morale ale marelui filosof nu sînt de orientare creștină[87].

De cea mai mare importanță pentru determinarea sensului acestei orientări este faptul că, și pe plan metafizic, cartesianismul se dovedește a fi o doctrină prin excelență antropocentrică[88]. Așa se face că „pasiunile sufletului" nu mai sînt raportate de cartesieni la criteriile transcendente propuse de teologia creștină, ci la obiectivul renascentist al afirmării personalității umane. Omul lui Descartes nu se mai adresează divinității pentru a o implora să stingă pasiunile din sufletul lui, ci își încordează voința într-un efort conștient de strunire a acelorași pasiuni. Dacă unii teologi privesc pasiunile cu disprețul și oroarea celor care consideră existența umană doar ca pe o penibilă pregătire pentru viața de apoi, Descartes studiază pasiunile cu convingerea că buna lor cunoaștere va ajuta la elaborarea unor tehnici psihofizice capabile să contribuie la dobîndirea unor înalte satisfacții și chiar a fericirii în viața aceasta pămînteană.

Dar *Tratatul despre pasiuni* nu marchează un moment de referință numai în istoria psihologiei și a eticii, ci și în cea a pedagogiei. Din întreaga lucrare se desprinde ideea încurajatoare că „omul e educabil, că greșeala nu-i aparține decît lui și că îndreptarea poate veni tot prin el"[89].

---

[85] M. Blondel, *Dialogues avec les philosophes*, Paris, 1966, p. 41.

[86] J.-F. Revel, *op. cit.*, pp. 120—121.

[87] Ch. Adam, *Descartes. Sa vie et ses oeuvres*, în *Oeuvres de Descartes*, vol. XII, Paris, 1910, pp. 509—510; K. Jaspers, *Descartes et la philosophie*, Paris, 1938, p. 74; vezi și C. Săndulescu-Godeni, *Relația dintre știință, metafizică și religie în sistemul cartesian*, București, 1944, pp. 73—74.

[88] G. Mury, *Descartes*, Paris, 1947, p. 25.

[89] C. Noica, *René Descartes*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. I, București, 1937, p. 219.

În articolul L al tratatului ni se demonstrează nu numai că reactivitatea sufletească este susceptibilă de educare și perfecționare, dar și că înseși manifestările fiziologice ținînd de „mașina animală" pot fi ameliorate: cîinii de vînătoare sînt dresați să nu se repeadă orbește cînd zăresc prada și nici să nu fugă speriați cînd aud împușcătura. Iremediabilul optimist care a fost Descartes considera de aceea că pînă și oamenii „care au sufletele cele mai slabe ar putea dobîndi o stăpînire cu adevărat absolută asupra tuturor pasiunilor lor, dacă s-ar folosi iscusința trebuincioasă pentru a-i dresa și a-i îndruma". După o asemenea declarație nu poți să nu fii de acord cu Faguet, care socotea că „nimeni n-a crezut mai mult decît Descartes în puterea educației"[90].

Interesul pe care *Tratatul despre pasiuni* îl prezintă și pentru istoria medicinii este incontestabil. În privința aceasta nu avem în vedere doar faptul că Descartes a început să-l scrie pentru a-i servi Prințesei palatine să-și deslușească propriile suferințe fizice și psihice și să învețe cum să le înlăture. Léon Brunschvicg apreciază că *Pasiunile sufletului* reprezintă mai curînd „un tratat de *medicină*, decît unul de *morală*, în măsura în care medicina se referă la unirea sufletului cu corpul"[91].

Redactarea *Tratatului despre pasiuni* se situează într-o perioada a creației lui Descartes în care concepțiile acestuia despre rosturile și posibilitățile medicinii se aflau în curs de remaniere. În *Discursul asupra metodei* întîlnim faimosul aforism despre perspectivele unice ale artei medicale: „Dacă este cu putință să aflăm vreun mijloc care să-i facă îndeobște pe oameni mai înțelepți și mai pricepuți decît vor fi fost pînă azi, cred că acesta în medicină trebuie căutat". Dar curînd, marele filosof avea să înregistreze insuccese în încercările sale de a trata diverse afecțiuni, așa cum reiese și dintr-o scrisoare trimisă lui Mersenne la 20 februarie 1639, în care mărturisește că se simte incapabil să vindece „pînă și o febră", atîta vreme cît nu cunoaște decît „animalul, în general, care nu este cel ce suferă de febră, și încă nu omul, în special, cel care suferă de aceasta". Deziluzia lui Descartes era însă inevitabilă, dacă ne gîndim că trebuiau să mai

---

[90] Em. Faguet, op. *cit.*, p. 56.
[91] L. Brunschvicg, *René Descartes*, Paris, 1937, pp. 66—67.

treacă două secole pînă cînd medicina a putut să intre în rîndul științelor experimentale.

În corespondența sa cu Elisabeta de Boemia întîlnim frecvente referințe la importanța echilibrului sufletesc pentru asigurarea sănătății trupului. S-ar spune că savantul se îndrepta tot mai sigur către ceea ce azi numim medicina psihosomatică, acea medicină care se întemeiază pe convingerea că fenomenele morbide rezultă mai ales din dereglarea legăturilor firești dintre mecanismele fiziologice și dispozițiile mentale. Așa se face că „secretul" medicinii carteziene se află în *Tratatul despre pasiuni*[92], scrierea care ne dezvăluie chipul cum acționează corpul asupra sufletului și cum răspunde sufletul la solicitările vitale ale corpului.

De remarcat că înseși alcătuirea și stilul tratatului amintesc de lucrările medicale. Mai ales prezentarea micromonografică a pasiunilor, din partea a doua și îndeosebi din cea de-a treia, respectă schema unei descrieri clinice: sînt precizate mai întîi simptomele (adică modalitățile de manifestare a respectivelor pasiuni sau complexe de pasiuni) și mecanismul patogenic (adică procesul psihofizic care stă la originea acestora), ca după punerea diagnosticului să se instituie tratamentul (indicîndu-se demersurile necesare contrarierii sau, eventual, anulării fiecăruia dintre „simptomele" nedorite ale pasiunii în cauză).

Dar singură medicina nu este în stare să lecuiască tulburările rezultate din manifestarea nestrunită a pasiunilor. Nu ea este cea care ne îngăduie să deosebim pasiunile bune de cele rele, ci doar cugetarea întemeiată pe cunoașterea adîncă a realităților sufletului și ale trupului, deci ceea ce se numește înțelepciune[93].

Apelul la înțelepciune ca supremă instanță morală a reprezentat, dealtminteri, o caracteristică a vremii lui Descartes. Într-adevăr, vremea aceea nu a excelat prin elaborarea unor impunătoare construcții teoretice în domeniul eticii. Între Giordano Bruno și Spinoza nu se întîlnește nici un sistem de morală care să fi făcut epocă; tratatele publicate atunci stau, în general, sub semnul moralei teologice tradiționale, al stoicismului sau al scepticismului adeseori vecin cu luările de poziție libertine[94]. Descartes nu

[92] H. Dreyfus-Le Foyer, *Les conceptions médicales de Descartes*, în vol. *Études sur Descartes*, Paris, 1937, pp. 259—284.

[93] Lucie Prenant, *Les moments du développement de la raison chez Descartes*, în vol. *Descartes*, Paris, 1937, p. 69.

[94] G. de Giuli, *op. cit.*, pp. 173—174.

numai că n-a năzuit să edifice un sistem de etică, dar s-a ferit cu grijă să nu fie considerat etician.

Faptul că filosoful a pus în centrul preocupărilor sale studiul pasiunilor, procese psihofiziologice susceptibile doar de o tratare „naturalistă", iar nu de una logico-deductivă, explică de ce Descartes nu a putut recurge la o „tratare pur rațională" a problemelor de etică, remarca pe bună dreptate Ion Petrovici; așa se face că „grosul preceptelor morale și le întocmește în chip autonom, pe baze empirice și cu concursul bunului-simț, deci afară de deducțiile rațional-matematice, în plasa cărora Descartes nădăjduise să cuprindă toată fenomenologia existenței"[95]. Dar acest mod de a proceda nu înseamnă altceva decît cultivarea înțelepciunii!

Tocmai această „înțelepciune" atotarmonizatoare, cu caracter cvasiutilitar, care-și găsește expresia mai ales în corespondența filosofului, dar al cărei răsunet poate fi adeseori perceput și în *Tratatul despre pasiuni*, îl deosebește pe Descartes atît de pateticul Pascal, cît și de dogmaticul Spinoza[96].

Pînă la urmă, deși nu este înregistrată ca atare în catalogul *Pasiunilor sufletului*, înțelepciunea se dovedește a fi și ea o pasiune, măcar că nu-și are obîrșia, precum celelalte, în „senzațiile corpului". Veghind necontenit asupra legăturilor spiritului cu trupul, curmînd manifestarea excesivă a unor imbolduri provenite din oricare dintre cele două substanțe, înlesnind și stimulînd exercițiul generozității, înțelepciunea — constată Alexandru Paleologu — „e în definitiv tot o pasiune, dar deliberată; la punctul acesta pasiune și rațiune sînt același lucru"[97].

Cum aflăm din tratatul cartesian despre pasiuni, exercițiul înțelepciunii, ca și cel al liberului arbitru sau al generozității, se însoțește de o mare și inexprimabilă bucurie. Regina Cristina a înțeles lucrul acesta cînd declara că „domnul Descartes este cel mai fericit din toți oamenii", fericirea lui fiind preferabilă tuturor coroanelor pămîntului[98].

*

---

[95] I. Petrovici, *Privire asupra operei și personalității lui Descartes*, București, 1937, p. 6.
[96] Fr. Mizrachi, *op. cit.*, p. 8.
[97] Al. Paleologu, *Bunul simț ca paradox*, București, 1972, p. 16.
[98] Ch. Adam, *op. cit.*, p. 14.

Ediția *princeps* a *Pasiunilor sufletului* a apărut după instalarea lui Descartes la Stockholm. Ea a fost tipărită la Amsterdam în celebra oficină Elzevier, lucrările de imprimare propriu-zise încheindu-se, probabil, în august 1649. Există două foi de titlu diferite ale acestei prime ediții, una purtînd indicația reală a locului publicării: Amsterdam, cealaltă indicația librăriei care a preluat vînzarea cărții în Franța: „Paris, la Henry Le Gras, lîngă cel de-al treilea stîlp al marii săli a Palatului".

În anul următor avea să apară, tot la Elzevier, *Passiones animae*, traducerea latină a tratatului, efectuată de juristul protestant de origine franceză, dar stabilit în Olanda, Henri Des Marets.

Geneviève Rodis-Lewis a numărat încă 20 de ediții separate (deci în afara celor incluse în culegerile de opere ale lui Descartes) ale *Tratatului despre pasiuni*, dintre care 14 în franceză, iar restul în latină; prin urmare n-au intrat aici la socoteală versiunile publicate, de-a lungul timpului, în alte cîteva limbi.

Cartea a fost întîmpinată cu interes de publicul atras atît de prestigiul autorului, cît și de „actualitatea" temei[99]. Cei care se preocupau de problemele sufletului și ale sentimentelor, în primul rînd scriitorii acestei epoci iubitoare de analize psihologice, au studiat tratatul cartesian, chiar dacă nu au fost totdeauna de acord cu teoriile psihofizice expuse aici. Étienne Gilson descoperea în 1939 influența vădită a articolelor CXII—CXXXV din *Pasiunile sufletului* într-unele din cele mai faimoase versuri ale *Fedrei* lui Racine:

„Iată-l. Spre inimă, sîngele mi se trage...
L-am văzut, am roșit, am pălit la vederea-i,
Tulburarea tot creștea în sufletu-mi pierdut,
Ochii mei nu mai vedeau, nu mai puteam vorbi,
Simțeam întregu-mi trup înghețînd, dar și arzînd..."

Observațiile lui Descartes despre manifestările fizice ale emoțiilor au servit și la „documentarea" unora dintre conferințele ținute la Academia regală de pictură și sculptură. Îndeosebi, pictorul Charles Le Brun a insistat asupra presupuselor relații dintre mișcările glandei pineale și expresia feței.

---

99 Geneviève Rodis-Lewis, *Introduction*, pp. 32—33; vezi tot aici amănunte asupra ecoului *Pasiunilor sufletului* în cultura franceză a „Marelui secol".

Dar un ecou mai puternic a stîrnit, desigur, *Tratatul despre pasiuni* în cercurile filosofice. Un întreg curent cartesian își are originea mai cu seamă în această scriere, care i-a prilejuit autorului expunerea cea mai dezvoltată și cea mai concretă a vederilor sale despre unirea sufletului cu corpul. În celebra *Căutare a adevărului* a lui Nicolas de Malebranche regăsim multe din notațiile lui Descartes referitoare la pasiuni, numai că esențialul concepției cartesiene despre mecanismele naturale ale producerii acestora este aici fie escamotat, fie cu totul denaturat.

Malebranche nu putea accepta „scandalul" pe care-l reprezenta din punct de vedere teologic afirmația lui Descartes că trupul material este capabil să influențeze spiritul, după cum spiritul poate acționa direct asupra trupului. Pentru a desființa această inadmisibilă „confuzie" de substanțe, Malebranche a invocat intervenția permanentă a divinității în coordonarea mișcărilor sufletului cu ale corpului: fiecare stare sufletească „ocazionează" o anumită mișcare corporală, și invers. Nu mai este deci vorba de acțiunea nemijlocită a uneia dintre substanțe asupra celeilalte, o asemenea acțiune fiind pur și simplu de neconceput, ci de o corespundere, realizată în fiecare împrejurare concretă prin bunăvoința Atotputernicului.

Curentul „ocazionalist", care respingea psihofiziologia carteziană, admițînd doar un paralelism între procesele organice și fenomenele spirituale, paralelism pe care Dumnezeu il asigură de fiecare dată, a avut reprezentanți de vază printre cartesienii secolului al XVII-lea, precum Arnold Geulincx, Géraud de Cordemoy sau Johann Clauberg. Dealtminteri, ocazionalismul a continuat să aibă susținători pînă în zilele noastre. Hyppolite Taine, de pildă, se prezintă ca un ocazionalist cînd afirmă că atît creierul cît și conștiința efectuează traduceri juxtalineare în două limbi diferite, dar strict echivalente, ale aceleiași realități. Dar acest punct de vedere nu mai păstrează nimic din concepția originară a lui Descartes despre legătura sufletului cu corpul[100]

Cam jumătate din *Etica* lui Spinoza tratează despre pasiuni. Marele filosof evreo-olandez a cunoscut bine și a utilizat *Pasiunile sufletului* ale lui Descartes, din care și citează. Deosebirile de vederi și de metodă dintre cei doi corifei ai gîndirii secolului al XVII-lea nu pot fi însă minimalizate. Întrucît Spinoza admite o substanță unică, întreaga teorie cartesiană despre pasiuni ca ma-

---

[100] H. Wallon, *op. cit.*, pp. 11—12.

nifestare a unirii a două substanțe diferite își pierde valabilitatea[101]. Schemele psihofizice ale lui Descartes și mai ales rolul pe care acesta îl atribuie pinealei în realizarea articulației dintre trup și suflet i se par lui Spinoza a fi cu totul absurde[102]. Renunțînd la asemenea scheme, autorul *Eticii* caută originea pasiunilor în însuși sufletul omenesc, descoperind-o în facultatea acestuia denumită „dorință" *(cupiditas)*: pasiunile sînt produsul acțiunilor exercitate asupra dorinței de către cauzele externe. Pe de altă parte demonstrațiile deliberat „geometrice", bazate îndeosebi pe deducție, la care recurge sistematic Spinoza contrastează și ele cu preocuparea lui Descartes de a folosi în *Tratatul despre pasiuni* cît mai multe date obținute prin observarea directă a fenomenelor naturale.

Și Leibniz a studiat atent acest tratat cartesian. În arhiva sa de la Hanovra s-a păstrat un teanc de foi purtînd titlul *Meditationes de affectibus*; filosoful german a transcris aici definiții din *Pasiunile sufletului*, pe care le-a confruntat cu opiniile lui Spinoza și le-a adnotat cu reflecții proprii[103]. Dar nici Leibniz nu a acceptat psihofiziologismul cartesian, drept care s-a raliat ocazionalismului prin teoria sa a „armoniei prestabilite" de către divinitate între activitățile paralele ale spiritului și corpului: acestea pot fi asemuite cu două orologii care arată aceeași oră, fără să acționeze însă în vreun fel unul asupra celuilalt.

„Secolul luminilor" pare să nu fi apreciat în mod deosebit *Tratatul despre pasiuni*. Discipolul tîrziu al lui Descartes care a fost La Mettrie, autorul *Omului-mașină* („om" rezultat din supralicitarea cartesienelor „animale-mașini"), era dealtminteri dispus să-și considere maestrul drept un materialist și un ateu convins.

---

[101] Iată cum se exprimă Spinoza despre ipoteza cartesiană a unirii sufletului cu corpul: „Nu pot, pe drept cuvînt, să mă mir îndeajuns cum un filosof, care s-a hotărît cu atîta tărie să nu facă nici o deducție decît din principii evidente prin ele însele, să nu afirme decît ceea ce percepe clar și distinct și care i-a condamnat atît de adesea pe scolastici că au vrut să explice lucrurile obscure prin calități ascunse, recurge, după toate acestea, la o ipoteză mai obscură decît toate calitățile ascunse" (*Etica*, V, prefața — trad. de Al. Posescu).

[102] Despre deosebirile dintre concepțiile lui Descartes și ale lui Spinoza referitoare la pasiuni, vezi și P.-L. Chouchoud, *Les grands philosophes — Benoît de Spinoza*, Paris, 1924, pp. 215—223.

[103] A. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris, 1862, pp. 161—162.

care doar constrîns de ambianța ideologică neprielnică a fost nevoit să acorde sufletului atributele unei substanțe independente: „Este vădit că Descartes a vorbit despre suflet numai fiindcă a fost silit să vorbească, și să vorbească în felul în care a vorbit într-o epocă în care înseși meritele sale erau mai în măsură să-l dăuneze decît să-l împingă înainte" (*Sistemele în rezumat*, § I — Descartes)[104].

În Transilvania secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea s-a dezvoltat un puternic curent cartesian, cu implicații filosofice și teologice. Înrîurirea ideilor expuse în *Pasiunile sufletului* se vădește în multe scrieri, în care întîlnim frecvente referințe la influența stărilor sufletești asupra sănătății corpului și la afecțiunile psihice datorate unor tulburări organice[105].

Nu știm dacă Charles Darwin a cunoscut *Pasiunile sufletului* cînd a scris *Expresia emoțiilor*, dar incontestabil este că tratatul lui Descartes anticipează unele din tezele darviniste referitoare la modalitățile și formele de exteriorizare prin comportament și mimică a anumitor procese psihofiziologice.

Psihologii de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru au redescoperit *Tratatul despre pasiuni*, care — la o reexaminare bazată pe criteriile științei moderne — s-a dovedit a fi o operă mult mai temeinică decît se crezuse. Pierre Mesnard relatează că Georges Dumas, unul din șefii școlii franceze contemporane de psihologie, i-a declarat că scrierea amintită a lui Descartes „rămîne și astăzi centrul cunoștințelor noastre în domeniul vieții afective"[106].

Nu este lipsit de interes nici faptul că aprecierea lui Descartes despre rolul îndeobște pozitiv al pasiunilor a fost reprodusă acum o sută de ani într-o faimoasă publicație de propagandă socialistă. Medicul și militantul revoluționar Paul Lafargue a scris atunci pamfletul *Dreptul la lene*, pentru a denunța mitul burghez

---

[104] Definiția pe care La Mettrie o dă pasiunilor este conștiincios dedusă din *Tratatul* cartesian *despre pasiuni*: „Pasiunile sînt modificări stabile ale spiritelor animale, care procură aproape neîncetat sufletului senzații plăcute sau neplăcute, inspirîndu-i dorință sau dezgust pentru obiectele ce-au provocat în mișcarea acestor spirite modificările devenite obișnuite" (*Istoria naturală a sufletului*, § 12 — Despre pasiuni).

[105] Vezi I. Spielmann, *Restituiri istorico-medicale*, București 1980, pp. 134, 156, 170, 203 și 215.

[106] P. Mesnard, *Introduction*, p. XXVIII.

al „hărniciei" necondiționate și al ascetismului, pamflet care conține următorul pasaj: „În societatea comunistă a viitorului, pe care o vom întemeia «pașnic, dacă e posibil, iar dacă nu, prin violență», pasiunile omului vor fi libere să se manifeste, căci «toate sînt bune prin natura lor și nu trebuie să evităm decît reaua lor întrebuințare și excesele lor» (Descartes, *Pasiunile sufletului*), iar acestea vor fi evitate doar printr-o contrabalansare reciprocă a pasiunilor și prin dezvoltarea armonioasă a organismului omenesc"[107].

Principiile de morală expuse în *Tratatul despre pasiuni* au găsit și în secolul nostru admiratori și susținători de calitate, dintre care îl vom menționa doar pe poetul și eseistul Charles Péguy, al cărui spiritualism mistic nu l-a împiedicat să îndemne la cultivarea idealului generozității carteziene. Trebuie însă arătat că *Pasiunile sufletului* au încă și astăzi mulți adversari, mai ales printre neoscolastici.

Filosofii români și istoricii români ai filosofiei, chiar cei care au schițat prezentări de ansamblu ale cartesianismului, au evitat pînă în vremea din urmă să se ocupe direct și amănunțit de *Pasiunile sufletului.* Prima luare de contact a publicului larg românesc cu această operă a fost prilejuită de apariția din 1952, în colecția „Texte filosofice", a unui *Descartes* prefațat de C. I. Gulian; aici au fost publicate în traducere (integrală sau fragmentară) peste 40 de articole din cele 212 ale *Tratatului despre pasiuni.*

Referințe mai ample la această scriere, cu preocuparea mai ales de a face o trecere în revistă a conținutului ei, se întîlnesc în lucrări precum *Istoria psihologiei* (1958) de M. Ralea și C. I. Botez, *Moraliștii francezi* (1963) de Elena Vianu[108], *Gîndirea etică în Franța secolului al XVII-lea* (1972) de Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale* (vol. al II-lea, 1977) de același autor etc.

Putem spera că traducerea de față va înlesni multor iubitori de slovă înțeleaptă accesul la o scriere care nu a încetat, după mai bine de trei veacuri de la apariția ei, să provoace controverse și astfel să stimuleze gîndirea filosofică.

---

107 P. Lafargue, *Le droit à la paresse*, Paris, 1977, p. 16.

108 Autoarea formulează aici o apreciere totuși neașteptată: „*Tratatul despre pasiuni* a rămas astăzi încă, pentru noi, o carte ciudată, totodată naivă și îndrăzneață" (p. 134)...

Acum o jumătate de secol, Alain constata cu amărăciune că această scriere este „pe cît de celebră, pe atît de puțin citită". Dar relativ frecventele reeditări înregistrate de atunci în Franța, precum și tălmăcirile apărute în mai multe țări par să demonstreze că situația deplînsă de scriitorul francez s-a schimbat, întrucît meritele filosofice, științifice și chiar literare ale *Tratatului despre pasiuni* dobîndesc o tot mai largă recunoaștere. Aceasta poate și fiindcă, așa cum remarca tot Alain, Descartes continuă, în lumea de azi, „să atragă la el ca un magnet pe toți cei ce se luptă cu ei înșiși"[106] năzuind către cucerirea libertății și a demnității.

G. *BRĂTESCU*

---

[106] Alain, *op. cit.*, p. 112 și 130.

PASIUNILE SUFLETULUI[1]

PARTEA ÎNTÎI

DESPRE PASIUNI ÎN GENERAL

și, cu acest prilej, despre întreaga natură a omului

Articolul I

Ce este pasiune în raport cu un subiect este totdeauna acțiune în raport cu un altul

Nicăieri nu apare mai bine cit de nemulțumitoare sînt cunoștințele pe care le avem de la antici ca în ce au scris ei despre pasiuni[2]. Căci deși este o temă a cărei cunoaștere a stîrnit intotdeauna mare interes și deși nu pare să fie dintre cele mai grele, deoarece fiecare simțind pasiuni în sinea lui[3], nu este nevoie să preluăm din altă parte vreo observație pentru a le dezvălui natura, totuși ce ne-au lăsat ca învățătură anticii este atît de neînsemnat și în cea mai mare parte atît de puțin credibil, încît nu pot nutri nici o speranță de a mă apropia de adevăr decît îndepărtîndu-mă de căile pe care le-au urmat ei[4]. Iată de ce voi fi nevoit să scriu aici ca și cum aș trata o temă de care nu s-a mai ocupat nimeni înaintea mea[5]. Și pentru a începe, voi considera că tot ce se face sau se întîmplă nou este, în general, numit de filosofi pasiune, în raport cu subiectul căruia i se întîmplă aceasta, și acțiune, în raport cu cel care face ca aceasta să se intîmple. Ca urmare, deși cel care acționează și cel care suferă sînt adesea foarte deosebiți, acțiunea și pasiunea rămîn totdeauna unul și același lucru, care are cele două nume, tocmai pentru că există doi subiecți diferiți la care acest lucru poate fi raportat[6].

Articolul II

Pentru a cunoaște pasiunile sufletului trebuie să facem o deosebire între funcțiile lui și cele ale corpului

Mai socot de asemenea că noi nu observăm nici un obiect care să acționeze mai direct asupra sufletului nostru decît corpul de care acesta este legat[7] și

că, prin urmare, trebuie să considerăm că ce este în suflet o pasiune este îndeobște în corp o acțiune. Ceea ce înseamnă că nu există o altă cale mai bună pentru a ajunge la cunoașterea pasiunilor noastre decît să examinăm deosebirea dintre suflet și corp, pentru a cunoaște căruia din ele trebuie să-i atribuim fiecare dintre funcțiile care se află în noi[8].

Articolul III

Ce regulă trebuie urmată în acest scop

Ne este prea greu să facem acest lucru dacă ținem seama că tot ce știm din experiență că se află în noi și ce vedem că poate de asemenea să se afle în corpuri cu totul neînsuflețite[9] trebuie să fie atribuit numai corpului nostru și că, dimpotrivă, ce se află în noi și nu concepem în nici un caz că poate să aparțină unui corp trebuie să fie atribuit sufletului nostru[10].

Articolul IV

Căldura și mișcările membrelor provin de la corp, în timp ce gîndurile provin de la suflet

Astfel, întrucît nu concepem deloc ca și corpul să gîndească în vreun mod oarecare, sîntem îndreptățiți să credem că toate felurile de gînduri care se află în noi aparțin sufletului. Și întrucît nu ne îndoim că există corpuri neînsuflețite care se pot mișca în tot atîtea feluri diverse ca și corpurile noastre — sau chiar în mai multe — și care au tot atîta sau mai multă căldură decît corpurile noastre (ceea ce experiența ne arată în flacără, care singură are mai multă căldură și mișcare decît oricare dintre membrele noastre)[11], trebuie să credem că întreaga căldură și toate mișcările existente în noi, dat fiind că nu depind deloc de gîndire, aparțin numai corpului.

Articolul V

Este o eroare să se creadă că sufletul conferă corpului mişcare şi căldură

În felul acesta vom evita o eroare foarte mare in care au căzut mulţi şi care, după părerea mea, este prima cauză care a împiedicat să se dea pînă acum o bună explicaţie a pasiunilor şi a altor lucruri care ţin de suflet. Această eroare constă în faptul că, văzînd că toate corpurile moarte sînt lipsite de căldură şi apoi de mişcare, unii şi-au închipuit că absenţa sufletului este cea care face să înceteze aceste mişcări şi această căldură. Şi astfel s-a crezut, fără temei, că atît căldura noastră naturală, cît şi toate mişcările corpului nostru depind de suflet[12]. Pe cînd, de fapt, trebuia să se tragă concluzia contrară, cum că sufletul nu mai e prezent atunci cînd murim tocmai fiindcă această căldură încetează, iar organele care servesc pentru a mişca corpul se descompun.

Articolul VI

Care este deosebirea dintre un corp viu şi unul mort

Pentru a evita deci această eroare, să ţinem seama că moartea nu se produce niciodată datorită absenţei sufletului, ci numai fiindcă vreuna din principalele părţi ale corpului se alterează, şi să admitem că şi corpul unui om viu se deosebeşte de cel al unui om mort aşa cum se deosebeşte un ceasornic sau un alt automat (adică o altă maşină care se mişcă de la sine)[13], cînd este întors şi are în sine principiul corporal al mişcărilor pentru care a fost construit, cu tot ce se cere pentru acţionarea lui, de acelaşi ceasornic sau de o altă maşină, cînd s-a stricat, iar principiul mişcării sale a încetat să acţioneze[14].

Articolul VII

Scurtă explicație a părților corpului și a unora dintre funcțiile lui

Pentru a înlesni înțelegerea acestui lucru voi explica aici în puține cuvinte întregul mod de alcătuire a mașinii corpului nostru[15]. Oricine știe acum că avem o inimă, un creier, un stomac, mușchi, nervi, artere, vene și lucruri asemănătoare. Se știe de asemenea că hrana pe care o mîncăm ajunge în stomac și în mațe, de unde sucul ei pătrunde în ficat[16] și în toate venele, amestecîndu-se cu sîngele pe care îl conțin acestea și făcînd să crească astfel cantitatea lui. Cei care cunosc măcar din auzite puțină medicină știu de asemenea cum este alcătuită inima și cum întregul sînge din vene poate să curgă ușor din vena cavă în partea dreaptă a inimii, să treacă de acolo în plămîn printr-un vas care se numește vena arterioasă, apoi să se întoarcă din plămîn in partea stîngă a inimii prin vasul numit artera venoasă și, în sfîrșit, să treacă de acolo în artera cea mare, ale cărei ramuri se răspîndesc prin tot corpul. Toți acei pe care nu i-a orbit cu desăvîrșire autoritatea anticilor și care au dorit să deschidă ochii pentru a analiza opinia lui Herveus[17] cu privire la circulația sîngelui nu se îndoiesc că toate venele și arterele corpului sînt ca niște pîraie prin care sîngele curge neîncetat foarte repede, pornind din cavitatea dreaptă a inimii prin vena arterioasă, ale cărei ramuri sînt răspîndite în întreg plămînul și sînt unite cu cele ale arterei venoase, prin care sîngele trece din plămîn în partea stîngă a inimii; apoi de acolo merge în artera cea mare, ale cărei ramuri, răspîndite prin tot restul corpului, sînt unite cu ramurile venei, care duc din nou același sînge în cavitatea dreaptă a inimii, astfel încît cele două cavități sînt ca niște ecluze prin care trece tot sîngele la fiecare ocol făcut prin corp[18]. Se știe de asemenea că toate mișcările membrelor depind de mușchi și că acești mușchi sînt opuși unii altora, astfel că atunci cînd unul dintre ei se scurtează, el trage spre

sine partea corpului de care este legat, ceea ce face să se lungească în același timp mușchiul care îi este opus. Dacă mai tîrziu se întîmplă ca acesta din urmă să se scurteze, el face să se lungească primul și trage spre sine partea de care sînt legați amîndoi[19]. În sfîrșit, se știe că toate aceste mișcări ale mușchilor, la fel ca toate simțurile, depind de nervi, care sînt ca niște firișoare sau ca niște mici tuburi, ce vin toate din creier și conțin, la fel ca și creierul, un fel de aer sau vînt foarte subtil care poartă numele de spirite animale[20].

Articolul VIII

Care este principiul tuturor acestor funcții

Nu se cunoaște totuși îndeobște în ce fel contribuie aceste spirite animale și acești nervi la mișcări și la simțuri și nici care este principiul corporal care le face să acționeze. De aceea, cu toate că am abordat cîte ceva din această temă și în alte scrieri[21], nu voi renunța de a spune aici pe scurt că, atîta timp cît trăim, în inima noastră se află o căldură continuă, un fel de foc, pe care îl întreține acolo sîngele din vene și că acest foc este principiul corporal al tuturor mișcărilor membrelor noastre.

Articolul IX

Cum se produce mișcarea inimii

Primul efect al acestei călduri este dilatarea sîngelui care umple cavitățile inimii; din care cauză sîngele, avînd nevoie să ocupe un loc mai mare, trece năvalnic din cavitatea dreaptă în vena arterioasă, iar din cavitatea stîngă în artera cea mare. Apoi, cînd această dilatare încetează, un sînge nou pătrunde îndată din vena cavă în cavitatea dreaptă a inimii și din artera venoasă în cavitatea stîngă[22]. Căci există la intrarea în aceste patru vase niște mici pielițe[23], astfel așezate încît fac ca sîngele să poată intra în inimă numai prin aceste din urmă două vase și să poată ieși numai prin celelalte două[24]. Sîngele nou care intră în inimă este apoi

îndată rarefiat aici, la fel ca cel dinainte. Tocmai în aceasta constă pulsul sau bătaia inimii și a arterelor[25]; astfel că bătaia se repetă de atîtea ori de cîte ori intră în inimă sînge nou. Și numai aceasta îi imprimă sîngelui mișcarea lui și-l face să curgă neîncetat și foarte repede în toate arterele și venele; el duce astfel căldura pe care o dobîndește în inimă la toate celelalte părți ale corpului și le servește drept hrană.

Articolul X

Cum sînt produse spiritele animale în creier

Dar lucrul cel mai important în această privință este că toate părțile cele mai vioaie și cele mai subtile ale sîngelui, pe care căldura le-a rarefiat în inimă, intră în cavitățile creierului neîncetat și în mare cantitate. Cauza pentru care ele merg acolo mai curînd ca în orice altă parte este că tot sîngele care iese din inimă prin artera cea mare pornește în linie dreaptă spre acest loc, dar, neputînd să intre acolo în întregime, deoarece trecerile sînt toate foarte strîmte, numai părțile sale care sînt cele mai agitate și mai subtile trec acolo[26], în timp ce restul se răspîndește în toate celelalte părți ale corpului. Tocmai aceste părți foarte subtile ale sîngelui alcătuiesc spiritele animale. Pentru aceasta ele nu au nevoie să fie supuse în creier nici unei alte modificări, în afară că sînt separate acolo de celelalte părți ale sîngelui, mai puțin subtile. Căci ce numesc eu aici spirite sînt doar niște corpuri[27], a căror singură proprietate este de a fi corpuri foarte mici și de a se mișca foarte repede, asemenea particulelor de flacără ce se desprind dintr-o torță; din care cauză ele nu se opresc nicăieri, ci pe măsură ce unele intră în cavitățile creierului, altele ies prin porii care se află în substanța lui și sînt îndreptate de acești pori în nervi, iar de acolo în mușchi. În felul acesta ele mișcă corpul în toate diversele moduri în care poate fi mișcat.

Articolul XI

Cum se produc mişcările muşchilor

Căci singura cauză a tuturor mişcărilor membrelor este că unii muşchi se scurtează, iar cei opuşi lor se lungesc, aşa cum am mai spus. Iar singura cauză care face să se scurteze un muşchi, iar nu opusul lui, este că spre el se îndreaptă din creier ceva mai multe spirite decît spre celălalt muşchi. Nu că spiritele care vin direct din creier ar fi singure suficiente pentru a pune în mişcare aceşti muşchi, dar ele obligă celelalte spirite, care se află deja in aceşti doi muşchi, să iasă toate cu mare repeziciune din unul dintre ei şi să treacă în celălalt. Ca urmare, muşchiul din care ies spiritele devine mai lung şi mai destins, iar acela în care ele intră, umflîndu-se de îndată din pricina lor, se scurtează şi trage membrul de care este legat. Lucrul acesta este lesne de înţeles dacă ştim că nu există decît foarte puţine spirite animale care vin continuu de la creier spre fiecare muşchi, dar există totdeauna o cantitate de alte spirite închise în acelaşi muşchi, spirite care se mişcă înăuntru foarte repede[28], uneori învîrtindu-se doar în locul în care se află, şi anume atunci cînd nu găsesc deloc treceri deschise pentru a ieşi de acolo, iar alteori scurgîndu-se în muşchiul opus. Căci în fiecare dintre aceşti muşchi există mici deschizături prin care spiritele se pot scurge dintr-unul într-altul. Ele sînt astfel dispuse încît, atunci cînd spiritele care vin de la creier spre unul din aceşti muşchi au ceva mai multă forţă decît cele care merg spre celălalt muşchi, deschid toate intrările prin care spiritele pot trece din celălalt muşchi în primul şi închid în acelaşi timp toate intrările prin care spiritele pot trece din primul muşchi în celălalt. Ca urmare, toate spiritele conţinute mai înainte în cei doi muşchi se strîng cu mare repeziciune într-unul din ei, umflîndu-l şi scurtîndu-l, pe cînd celălalt se lungeşte şi se destinde[29].

Articolul XII

Cum acționează obiectele dinafară asupra organelor de simț

Mai rămîne să cunoaștem cauzele care fac ca spiritele să nu se scurgă din creier în mușchi totdeauna în același fel, venind uneori într-un număr mai mare spre un mușchi decît spre altul. Căci în afară de acțiunea sufletului, care cu adevărat este în noi una dintre aceste cauze, așa cum voi arăta mai jos, mai există încă două cauze, care nu depind decît de corp și asupra cărora trebuie să ne oprim. Prima constă în diversitatea mișcărilor care sînt provocate în organele de simț de obiectele lor, ceea ce am explicat destul de amplu in lucrarea mea *Dioptrica*. Dar pentru ca cititorii scrierii de față să nu fie nevoiți să apeleze la altele, voi repeta aici că trebuie să luăm în considerație trei lucruri la nervi, și anume măduva sau substanța lor interioară, care se întinde sub formă de firișoare de la creier, unde își are obîrșia, pînă la extremitățile celorlalte membre, de care sînt legate aceste fire; apoi pielițele care le înconjoară și care, continuîndu-se cu cele care învelesc creierul, alcătuiesc mici tuburi în care sînt închise aceste firișoare; și apoi, în sfîrșit, spiritele animale, care, fiind conduse prin aceleași tuburi de la creier pînă la mușchi, sînt cauza pentru care aceste fire rămîn acolo complet libere și astfel întinse, încît cel mai mic lucru care mișcă partea corpului de care este legată extremitatea unuia dintre ele face să se miște în același chip partea creierului din care vine firul, așa cum trăgînd de capătul unei sfori facem să se miște celălalt capăt[30].

Articolul XIII

Acțiunea obiectelor dinafară poate să conducă în chip diferit spiritele în mușchi

În *Dioptrica* am explicat că toate obiectele pe care le vedem nu intră în comunicare cu noi decît prin faptul că, prin intermediul corpurilor transparente care se

află între ele şi noi, ele determină o mişcare locală a firişoarelor nervilor optici care se află in fundul ochilor noştri, iar în continuare a zonelor din creier din care vin aceşti nervi. Ele se mişcă — afirm eu — în diverse feluri, făcîndu-ne să vedem tot atîtea aspecte diverse ale lucrurilor; dar nu mişcările care se produc nemijlocit în ochi, ci acelea care se produc în creier oferă sufletului reprezentarea acestor obiecte. Astfel prezentîndu-se lucrurile este uşor de înţeles că sunetele, mirosurile, gusturile, căldura, durerea, foamea, setea şi, în general, toate obiectele, atît ale celorlalte simţuri exterioare ale noastre, cît şi ale poftelor[31] noastre interioare, provoacă şi ele în nervii noştri o anumită mişcare, care trece, prin intermediul acestora, în creier. Pe lîngă că aceste mişcări diverse ale creierului fac ca sufletul nostru să aibă diverse senzaţii[32], ele pot face de asemenea, fără participarea sufletului, ca spiritele să se îndrepte mai degrabă spre anumiţi muşchi decît spre alţii şi să pună astfel în mişcare membrele noastre. Voi folosi aici pentru argumentare un singur exemplu. Dacă cineva apropie repede mîna de ochii noştri, ca şi cum ar dori să ne lovească, deşi ştim că este vorba de un prieten care nu face această mişcare decît în joacă şi se va feri să ne pricinuiască vreun rău, numai cu greu ne putem abţine să nu închidem ochii. Aceasta arată că nu prin interpunerea sufletului se închid ochii noştri, întrucît aceasta se petrece împotriva voinţei noastre, care este singura sau cel puţin principala acţiune a sufletului; ci din cauză că maşina corpului nostru este astfel întocmită încît mişcarea acelei mîini spre ochii noştri provoacă în creierul nostru o altă mişcare, care poartă spiritele animale în muşchii coborîtori ai pleoapelor[33].

Articolul XIV

Diversitatea dintre spirite poate să ducă de asemenea la diversificarea parcursului lor

Cealaltă cauză care face ca spiritele animale să fie în chip diferit îndrumate în muşchi este agitaţia inegală a acestor spirite şi diversitatea părţilor lor[34]. Căci

atunci cînd unele din părţile lor sînt mai mari şi mai agitate decît altele, ele pătrund în linie dreaptă mai adînc în cavităţile şi în porii creierului şi, in acest chip, sînt îndrumate în alţi muşchi decît în aceia în care ar fi îndrumate dacă ar avea mai puţină forţă.

Articolul XV

Care sînt cauzele diversităţii spiritelor

Inegalitatea spiritelor poate să aibă drept cauză materialele felurite din care ele sînt alcătuite; cum se observă la cei care au băut mult vin că vaporii acestuia, intrînd cu repeziciune în sînge, urcă de la inimă la creier, unde se transformă în spirite, care, fiind mai puternice şi mai abundente decît cele care se află de obicei acolo, sînt capabile să imprime corpului multe mişcări neobişnuite. Inegalitatea spiritelor poate de asemenea să se datoreze diverselor dispoziţii ale inimii, ficatului, stomacului, splinei şi ale tuturor celorlalte părţi care contribuie la producerea lor. Trebuie avuţi aici în vedere mai ales anumiţi nervi mici, inseraţi la baza inimii, care servesc la lărgirea şi strîmtarea intrărilor în aceste concavităţi[35]. Drept urmare, sîngele, dilatîndu-se acolo cu mai mult sau mai puţină putere, produce spirite cu dispoziţii diverse. Mai trebuie arătat că, deşi sîngele care intră în inimă vine din toate celelalte părţi ale corpului, se întîmplă adesea ca el să fie împins mai puternic din unele părţi decît din altele, din cauză că nervii şi muşchii care corespund acelor părţi îl apasă şi îl agită mai mult; iar în funcţie de diferitele părţi din care vine în mai mare cantitate, el se dilată diferit în inimă şi produce apoi spirite care au calităţi diferite. Aşa de pildă, sîngele care vine din partea de jos a ficatului, unde se află fierea, se dilată în inimă altfel decît sîngele care vine din splină; iar acesta, altfel decît sîngele care vine din venele braţelor sau ale gambelor; în sfirşit, acesta se dilată cu totul altfel decît sucul alimentelor, atunci cînd, ieşind proaspăt din stomac şi din maţe, acesta din urmă trece cu repeziciune prin ficat pînă la inimă.

Articolul XVI

Cum pot fi puse în mişcare toate membrele de obiectele simţurilor şi de spirite fără ajutorul sufletului

În sfîrşit, trebuie să observăm că maşina corpului nostru este astfel alcătuită încît toate schimbările care intervin în mişcarea spiritelor pot face să se deschidă unii pori ai creierului mai mult decît alţii; şi, invers, dacă vreunul din aceşti pori este deschis ceva mai mult sau mai puţin decît de obicei, datorită acţiunii nervilor care servesc la simţire, aceasta schimbă ceva în mişcarea spiritelor şi face ca ele să fie conduse în muşchii care servesc la mişcarea corpului în felul în care el se mişcă de obicei cu prilejul unei asemenea acţiuni. Astfel că toate mişcările pe care le facem fără contribuţia voinţei noastre (cum se întîmplă adesea cînd respirăm, cînd umblăm, cînd mîncăm şi, în general, cînd executăm toate acţiunile care ne sînt comune cu animalele) depind numai de conformaţia membrelor noastre[36] şi de calea pe care spiritele, stîrnite de căldura inimii, o urmează firesc în creier, în nervi şi în muşchi, tot aşa cum mişcarea unui ceasornic este produsă numai prin forţa arcului său şi forma roţilor sale[37].

Articolul XVII

Care sînt funcţiile sufletului

După ce am examinat astfel toate funcţiile care-i aparţin numai corpului este lesne să ne dăm seama că nu mai rămîne în noi nimic ce ar trebui să fie atribuit sufletului nostru, în afară de gîndurile noastre, acestea fiind în principal de două feluri, anume unele sînt acţiuni ale sufletului, altele pasiuni ale sufletului. Cele pe care le numesc acţiuni ale sufletului sînt toate voinţele[38] noastre, deoarece experienţa ne arată că ele vin direct din sufletul nostru şi par să nu depindă decît de el[39]. Aşa cum, dimpotrivă, pot fi, în general,

numite pasiuni ale sufletului toate felurile de percepții sau de cunoștințe care se află în noi, deoarece adeseori nu sufletul nostru le face așa cum sînt, ci totdeauna sufletul le primește de la lucrurile care sînt reprezentate prin ele[40].

Articolul XVIII

Despre voință

Voințele noastre sînt iarăși de două feluri. Căci unele sînt acțiuni ale sufletului care se termină în sufletul însuși, cum este cazul cînd vrem să-l iubim pe Dumnezeu sau, în general, să aplicăm gîndirea noastră unui obiect care nu este material[41]. Altele sînt acțiuni care se termină în corpul nostru, ca atunci cînd, din simplul fapt că avem voința de a ne plimba, rezultă mișcarea picioarelor noastre, astfel că mergem.

Articolul XIX

Despre percepție

Și percepțiile noastre sînt de două feluri, unele avînd drept cauză sufletul, altele corpul. Cele care au drept cauză sufletul sînt percepții ale voințelor noastre și ale tuturor închipuirilor[42] sau altor gînduri care depind de ele. Căci este sigur că nu am putea voi nici un lucru fără să constatăm prin aceleași mijloace că îl voim. Și cu toate că din punctul de vedere al sufletului nostru a voi ceva este o acțiune, se poate spune că în el este și o pasiune, cînd constată că vrea[43]. Această percepție și această voință fiind, de fapt, unul și același lucru, se folosește totuși întotdeauna denumirea mai nobilă; și astfel nu obișnuim să-l numim pasiune, ci numai acțiune[44].

Articolul XX

Despre închipuiri și alte gînduri care sînt formate din suflet

Cînd sufletul nostru se străduiește să-și închipuie un lucru care nu există, de pildă să-și reprezinte un palat vrăjit sau o himeră, ca și atunci cînd dorește să cerceteze un lucru care este doar inteligibil, dar nu imaginabil[45], de pildă să cerceteze propria sa natură, percepțiile pe care le are de la aceste lucruri depind mai ales de voința care face ca el să le perceapă[46]; din această cauză obișnuim să le considerăm mai curînd acțiuni decît pasiuni[47].

Articolul XXI

Despre închipuirile care au drept singură cauză corpul

Dintre percepțiile care sînt cauzate de corp, cele mai multe depind de nervi. Dar există printre ele și unele care nu depind cîtuși de puțin de nervi și care se numesc închipuiri, la fel ca cele despre care am vorbit mai sus, deși se deosebesc de acestea prin faptul că voința noastră nu participă deloc la formarea lor, ceea ce face ca ele să nu poată fi incluse printre acțiunile sufletului. Ele provin doar din faptul că spiritele, fiind agitate în mod divers și întîlnind urmele diverselor impresii care s-au format mai înainte în creier, o apucă aici la întîmplare, trecînd prin anumiți pori mai degrabă decît prin alții[48]. Așa sînt iluziile din visele noastre, precum și visările pe care le avem adeseori în stare de veghe, cînd gîndirea noastră rătăcește, alene, fără ca de la sine să se alipească de ceva[49]. Dar chiar dacă unele din aceste închipuiri ar fi pasiuni ale sufletului, folosind acest cuvînt în accepția sa cea mai proprie și cea mai perfectă, și chiar dacă ar putea fi toate denumite astfel, folosind cuvîntul într-o accepție mai generală[50], totuși, întrucît ele nu au o cauză atît de

evidentă și determinată ca percepțiile pe care sufletul le primește prin intermediul nervilor și întrucît par a nu fi decît umbra și pictura acestora[51], înainte de a le putea distinge limpede, trebuie să fim atenți la deosebirea care există între ele și celelalte.

Articolul XXII

Despre deosebirea care există între celelalte percepții

Toate percepțiile pe care încă nu le-am explicat ajung la suflet prin intermediul nervilor, existînd între ele deosebirea că pe unele le raportăm la obiectele din afară care izbesc simțurile noastre, pe altele la corpul nostru sau la anumite părți ale lui și, în sfîrșit, pe altele la sufletul nostru[52].

Articolul XXIII

Despre percepțiile pe care le raportăm la obiectele ce se află în afara noastră

Percepțiile pe care le raportăm la lucrurile ce se află în afara noastră, și anume la obiectele simțurilor noastre, sînt cauzate (cel puțin atunci cînd părerea noastră nu este falsă) de către aceste obiecte, care, stîrnind anumite mișcări în organele de simț exterioare, stîrnesc, prin intermediul nervilor, și în creier mișcări care fac ca sufletul să le simtă. Astfel, cînd vedem lumina unei torțe și cînd auzim sunetul unui clopot, acest sunet și această lumină sînt două acțiuni diferite care, prin faptul însuși că stîrnesc două mișcări diferite în anumiți nervi ai noștri și, prin intermediul lor, în creier, prilejuiesc sufletului două senzații diferite; noi într-atît raportăm aceste senzații la subiectele pe care le presupunem a fi cauza lor, încît credem că vedem torța însăși și auzim clopotul, iar nu că simțim doar mișcări care provin de la ele[53].

Articolul XXIV

Despre percepțiile pe care le raportăm la corpul nostru

Percepțiile pe care le raportăm la corpul nostru sau la unele părți ale lui sînt cele pe care le avem despre foame, sete și alte pofte naturale ale noastre. La acestea putem adăuga durerea, căldura și celelalte afecțiuni[54] pe care le simțim ca fiind în membrele noastre, dar nu ca în obiectele aflate în afara noastră. Astfel, putem simți în același timp și prin intermediul acelorași nervi răceala mîinii noastre și căldura flăcării de care ea se apropie; sau invers, căldura mîinii și răceala aerului la care aceasta este expusă[55], fără să existe nici o deosebire între acțiunile care ne fac să simțim căldura sau frigul aflate în mîna noastră și cele care ne fac să simțim căldura sau frigul din afara noastră. Singura diferență este că una dintre aceste acțiuni producîndu-se după cealaltă, noi credem că prima este deja în noi, și că aceea care se produce ulterior încă nu este în noi, ci în obiectul care o cauzează.

Articolul XXV

Despre percepțiile pe care le raportăm în sufletul nostru

Percepțiile pe care le raportăm numai la suflet sînt cele ale căror efecte le simțim ca aflîndu-se în sufletul însuși[56], fără să cunoaștem îndeobște vreo cauză apropiată la care le-am putea raporta. Așa sînt sentimentele de bucurie, de mînie și altele asemănătoare, care sînt uneori stîrnite în noi de obiectele care mișcă nervii noștri, iar alteori și de alte cauze. Dar chiar dacă toate percepțiile noastre, atît cele pe care le raportăm la obiectele aflate în afara noastră, cît și cele pe care le raportăm la diferitele afecțiuni ale corpului nostru, ar fi într-adevăr pasiuni din punctul de vedere al sufle-

tului nostru, luînd acest cuvînt în accepţia lui cea mai generală, se obişnuieşte totuşi ca semnificaţia lui să fie restrînsă numai la percepţiile care se raportează la sufletul însuşi. Eu mi-am propus să le explic aici, sub denumirea de pasiuni ale sufletului[57], numai pe acestea din urmă.

Articolul XXVI

Închipuirile care depind numai de mişcarea întîmplătoare a spiritelor pot fi pasiuni tot atît de autentice ca şi percepţiile care depind de nervi

Mai rămîne să remarcăm aici că toate lucrurile pe care sufletul le percepe prin intermediul nervilor îi pot fi înfăţişate şi prin deplasarea întîmplătoare a spiritelor, fără să existe vreo altă deosebire în afară de aceea că impresiile care ajung în creier prin nervi sînt de obicei mai vii şi mai evidente decît cele stîrnite în creier de spirite. Ceea ce m-a făcut să spun în articolul XXI că acestea din urmă sînt ca o umbră sau o pictură a celorlalte. Trebuie să arăt de asemenea că se întîmplă uneori ca această pictură să fie atît de asemănătoare cu lucrul pe care îl reprezintă, încît ne putem înşela în privinţa percepţiilor care se referă la obiectele din afara noastră sau a celor care se referă la anumite părţi ale corpului nostru, dar nu ne putem înşela în acelaşi fel în privinţa pasiunilor, ele fiind atît de apropiate şi atît de interioare sufletului nostru încît nu este cu putinţă ca acesta să le simtă fără ca ele să fie într-adevăr aşa cum le simte. Astfel, adesea cînd dormim şi chiar cînd sîntem în stare de veghe, ne închipuim cu atîta forţă unele lucruri, încît credem că le vedem în faţa noastră sau că le simţim în corpul nostru, cu toate că ele nu există acolo nicidecum. Dar chiar dacă dormim şi visăm, nu ne putem simţi trişti sau afectaţi de vreo altă pasiune fără ca să fie întru totul adevărat că sufletul are în sine această pasiune[58].

Articolul XXVII

Definiția pasiunilor sufletului

După ce am văzut prin ce se deosebesc pasiunile sufletului de toate celelalte gînduri ale lui, mi se pare că putem îndeobște să le definim; pasiunile sînt percepții sau sentimente sau emoții ale sufletului care sînt raportate în mod special la suflet și care sînt cauzate, întreținute și întărite printr-o anumită mișcare a spiritelor[59].

Articolul XXVIII

Explicarea primei părți a acestei definiții

Putem numi pasiunile sufletului percepții, dacă ne servim în general de acest cuvînt pentru a desemna toate gîndurile care nu sînt acțiuni ale sufletului sau voințe; nu însă dacă ne servim de acest cuvînt doar pentru a desemna cunoștințe evidente. Căci experiența ne arată că oamenii cel mai puternic frămîntați de pasiunile lor nu sînt și cei care le cunosc cel mai bine[60] și că pasiunile se numără printre percepțiile pe care strînsa alianță existentă între suflet și corp le face confuze și obscure[61]. Le putem numi de asemenea sentimente, întrucît sînt primite în suflet la fel ca și obiectele simțurilor exterioare[62] și nu sînt cunoscute în alt mod de către suflet. Dar le putem numi și mai bine emoții ale sufletului[63], nu numai pentru că această denumire poate fi atribuită tuturor schimbărilor care se petrec în suflet, adică tuturor gîndurilor felurite care îi vin acestuia, dar mai ales pentru că dintre toate soiurile de gînduri pe care le poate avea sufletul nu există altele care să-l frămînte și să-l zguduie atît de puternic ca aceste pasiuni.

Articolul XXIX

Explicarea celeilalte părţi a definiţiei

Adaug că pasiunile se raportează în mod special la suflet, pentru a le deosebi de alte senzaţii, care sînt raportate unele la obiecte exterioare, cum sînt mirosurile, sunetele, culorile, altele la corpul nostru, cum sînt foamea, setea, durerea. Mai adaug că ele sînt cauzate, întreţinute şi întărite printr-o anumită mişcare a spiritelor, pentru a le deosebi de voinţele noastre, care pot fi numite emoţii ale sufletului întrucît se raportează la el, dar care sînt cauzate de către el însuşi; ca şi pentru a lămuri cauza lor ultimă şi mai apropiată, care le deosebeşte iarăşi de celelalte senzaţii.

Articolul XXX

Sufletul este unit cu toate părţile corpului în ansamblul lor

Pentru a înţelege mai exact toate aceste lucruri trebuie să ştim însă că sufletul este într-adevăr legat de tot corpul şi că nu putem spune la propriu că ar fi legat de corp într-una din părţile lui, excluzîndu-le pe celelalte, deoarece corpul este unul şi, într-un anume fel[64], indivizibil, dată fiind dispoziţia organelor lui, care depind toate unul de altul în aşa măsură încît, dacă unul dintre ele este înlăturat, aceasta face ca tot corpul să se deregleze, şi deoarece sufletul prin natura sa nu are nici o legătură cu întinderea, cu dimensiunile sau cu celelalte proprietăţi ale materiei din care este alcătuit corpul, ci numai cu întreaga îmbinare a organelor sale[65]. Aceasta reiese din faptul că nu putem nicidecum concepe o jumătate sau o treime dintr-un suflet, nici ce întindere ocupă el sau că ar deveni mai mic prin faptul că tăiem vreo parte a corpului; ştim însă că sufletul se separă în întregime de corp cînd se desface îmbinarea organelor acestuia.

Articolul XXXI

Există în creier o mică glandă în care sufletul își exercită funcțiile într-un mod mai deosebit decît în celelalte părți

Trebuie să mai știm că, deși sufletul este legat de tot corpul, există în corp o anumită parte în care sufletul își exercită totuși funcțiile într-un mod mai deosebit decît în toate celelalte[66]. Se crede îndeobște că această parte este creierul, sau poate inima: creierul, fiindcă de el sînt legate organele simțurilor, iar inima fiindcă s-ar părea că în ea se simt pasiunile[67]. Dar examinind atent lucrurile, cred că am constatat cu evidență că partea corpului în care sufletul își exercită în mod nemijlocit funcțiile nu este nicidecum inima și de asemenea nici tot creierul, ci numai cea mai interioară dintre părțile lui, și anume o glandă foarte mică, așezată în mijlocul substanței creierului și astfel suspendată deasupra conductei prin care spiritele din cavitățile anterioare ale creierului comunică cu spiritele din cavitatea posterioară, încît cele mai mici mișcări care se produc în această glandă pot schimba într-o măsură însemnată direcția acelor spirite, după cum invers, cele mai mici schimbări care intervin în deplasarea spiritelor pot schimba într-o măsură însemnată mișcările acestei glande[68].

Articolul XXXII

Cum ne dăm seama că această glandă este sediul principal al sufletului

Argumentul care mă convinge că, în afară de această glandă, sufletul nu poate avea în tot corpul nici un alt loc unde să-și exercite nemijlocit funcțiile este constatarea că celelalte părți ale creierului nostru sînt toate duble, așa cum avem doi ochi, două mîini, două urechi, toate organele noastre de simțuri exterioare[69] fiind, în general, duble; iar întrucît nu avem în același timp decît un singur și simplu gînd despre un anumit

lucru trebuie cu necesitate să existe un anume loc în care cele două imagini care vin prin cei doi ochi sau celelalte două impresii care vin de la un singur obiect prin organele duble ale celorlalte simţuri să se poată îmbina într-una, înainte de a ajunge la suflet, pentru a nu-i înfăţişa două obiecte în loc de unul. Putem concepe lesne că aceste imagini sau alte impresii se unesc în această glandă prin intermediul spiritelor care umplu cavităţile creierului[70]. Dar nu există nici un alt loc în corp unde ele ar putea fi astfel reunite decît după ce s-au unit în această glandă[71].

Articolul XXXIII

Sediul pasiunilor nu se află în inimă

Cît despre părerea celor care cred că sufletul îşi primeşte pasiunile[72] în inimă, ea nu poate fi nicidecum luată în seamă, deoarece nu se bazează decît pe faptul că pasiunile fac să simţim în inimă anumite modificări[73]. Este uşor de observat că această modificare se resimte ca producîndu-se în inimă numai prin intermediul unui mic nerv care coboară de la creier la inimă[74], după cum durerea este simţită ca producîndu-se în picior prin intermediul nervilor piciorului, iar aştrii sînt văzuţi ca fiind în cer prin intermediul luminii lor şi al nervilor optici. Dar aşa cum nu este nevoie ca sufletul nostru să se afle în cer pentru a vedea aştrii, la fel nu este necesar nici ca sufletul nostru să-şi exercite funcţiile nemijlocit în inimă pentru a-şi simţi acolo pasiunile[75].

Articolul XXXIV

Cum acţionează sufletul şi corpul unul asupra celuilalt

Să admitem aici aşadar că sufletul îşi are sediul principal în mica glandă care se află în mijlocul creierului şi că de acolo el radiază în tot restul corpului prin intermediul spiritelor, nervilor şi chiar al sîngelui care, participînd la impresiile[76] produse de spirite, le poate duce prin artere în toate membrele[77]. Să ne amin-

tim ceea ce am spus mai sus despre mașina corpului nostru, și anume că firișoarele nervilor noștri sînt astfel distribuite în toate părțile corpului încît, cu prilejul diverselor mișcări care sînt provocate acolo de obiectele sensibile, ele deschid în chip diferit porii creierului, ceea ce face ca spiritele animale conținute în cavitățile sale să pătrundă în chip diferit în mușchi, putînd astfel să miște membrele în toate diversele moduri în care ele sînt apte a fi mișcate, și de asemenea că toate celelalte cauze care pot mișca în chip diferit spiritele sînt suficiente pentru a le îndruma în diverși mușchi. Vom adăuga aici că mica glandă care este sediul principal al sufletului se află în așa fel suspendată între cavitățile care conțin aceste spirite, încît poate fi mișcată de ele în tot atîtea moduri diverse cîte proprietăți sensibile diverse există în obiecte; dar ea poate fi mișcată în chip diferit și de suflet, care prin natura lui primește în sine tot atîtea impresii diferite, adică are tot atîtea percepții diferite cîte mișcări diferite se produc în această glandă[78]. Precum și invers, mașina corpului nostru este în așa fel întocmită, încît prin simplul fapt că această glandă este mișcată în chip diferit de suflet sau de orice altă eventuală cauză, ea împinge spiritele din jurul ei spre porii creierului, care le îndreaptă prin nervi în mușchi, făcînd astfel ca spiritele să miște membrele.

Articolul XXXV

Un exemplu de modul în care impresiile produse de obiecte se unesc în glanda ce se află în mijlocul creierului

Astfel, de exemplu, dacă vedem venind spre noi un animal, lumina reflectată de corpul său zugrăvește două imagini ale lui, cîte una în fiecare din ochii noștri. Aceste două imagini formează, prin intermediul nervilor optici, alte două pe suprafața interioară a creierului care privește spre concavitățile sale. De acolo, prin mijlocirea spiritelor cu care sînt umplute aceste cavități, aceste imagini radiază[79] apoi în așa fel spre mica

glandă pe care o înconjoară aceste spirite, încît mişcarea care compune fiecare punct al uneia dintre imagini tinde spre acelaşi punct al glandei spre care tinde mişcarea ce formează punctul celeilalte imagini, reprezentînd aceeaşi parte a acestui animal. În chipul acesta, cele două imagini care se află în creier compun numai una singură pe glanda care, acţionînd nemijlocit asupra sufletului, îl face să vadă înfăţişarea acestui animal[80].

Articolul XXXVI

Un exemplu de modul în care pasiunile sînt stîrnite în suflet

Pe lîngă aceasta, dacă înfăţişarea animalului este foarte neobişnuită şi foarte înfricoşătoare, adică dacă ea evocă intens lucrurile care în trecut au fost dăunătoare corpului, aceasta provoacă în suflet pasiunea temerii, iar apoi a îndrăznelii sau chiar a fricii şi a spaimei, potrivit feluritului temperament al corpului sau forţei sufletului şi în funcţie de cum ne-am asigurat în trecut, prin apărare sau fugă, împotriva lucrurilor dăunătoare cu care impresia prezentă se află în legătură[81]. Căci aceasta produce la unii oameni o asemenea dispoziţie a creierului, încît spiritele reflectate[82] ale imaginii astfel formate pe glandă pornesc de aici parte în nervii care servesc la întoarcerea spatelui şi la mişcarea picioarelor pentru a fugi, parte în nervii care lărgesc sau îngustează în aşa fel orificiile inimii sau care agită în aşa fel celelalte părţi din care sîngele este trimis la inimă, încît sîngele, rarefiindu-se acolo altcum ca de obicei, trimite în creier spirite apte să întreţină şi să intensifice pasiunea fricii, adică apte să ţină deschişi sau chiar să deschidă din nou porii creierului care le conduc în aceşti nervi[83]. Căci prin simplul fapt că spiritele intră în aceşti pori, ele provoacă în glandă o mişcare specifică, instituită de natură pentru a face sufletul să simtă această pasiune. Şi cum aceşti pori sînt legaţi mai cu seamă de micii nervi care servesc la strîn-

gerea sau la lărgirea orificiilor inimii, aceasta face ca sufletul să simtă pasiunea ca fiind mai cu seamă în inimă.

Articolul XXXVII

Cum apare că toate pasiunile sînt cauzate de o anumită mişcare a spiritelor

Şi întrucît lucrurile se petrec asemănător cu toate celelalte pasiuni, fiind şi ele cauzate în principal de spiritele conţinute în cavităţile creierului, în măsura în care aceste spirite se îndreaptă spre nervii ce servesc la lărgirea ori la îngustarea orificiilor inimii[84] sau la împingerea spre ea în chip diferit a sîngelui care se află în celelalte părţi sau la întreţinerea, în indiferent ce alt chip, a aceleiaşi pasiuni, se poate înţelege clar de aici pentru ce am afirmat mai sus, în definiţia pasiunilor, că ele sînt cauzate toate de o mişcare aparte a spiritelor[85].

Articolul XXXVIII

Un exemplu de mişcări ale corpului care însoţesc pasiunile, dar nu depind deloc de suflet

Dealtminteri, aşa cum deplasarea acestor spirite spre nervii inimii este de ajuns pentru a imprima glandei mişcarea prin care frica este vîrîtă în suflet, tot astfel, prin simplul fapt că unele spirite se îndreaptă în acelaşi timp spre nervii care servesc la mişcarea picioarelor pentru a fugi, ele pricinuiesc în aceeaşi glandă o altă mişcare, datorită căreia sufletul simte şi percepe această fugă, care poate fi astfel provocată în corp prin simpla dispoziţie a organelor şi fără ca sufletul să contribuie la aceasta[86].

Articolul XXXIX

Cum poate provoca aceeaşi cauză diferite pasiuni la diferiţi oameni

Aceeaşi impresie pe care prezenţa unui obiect înfricoşător o produce asupra glandei şi care unor oameni le pricinuieşte frica poate să le provoace altora curajul şi îndrăzneala, aceasta deoarece nu toţi creierii sînt dispuşi în acelaşi fel[87], iar aceeaşi mişcare a glandei care unora le provoacă frică, la alţii face ca spiritele să intre în porii creierului care le conduc parte în nervii ce servesc la mişcarea mîinilor pentru a se apăra, parte în cei ce agită şi împing sîngele spre inimă, în modul care este necesar pentru producerea spiritelor apte să continue această apărare şi să menţină voinţa de apărare.

Articolul XL

Care este efectul principal al pasiunilor

Este necesar să arătăm că principalul efect al tuturor pasiunilor asupra oamenilor este acela că ele îndeamnă şi predispun sufletul oamenilor să voiască lucrurile pentru care pregătesc corpul acestora[88]. Astfel, sentimentul de frică îl îndeamnă pe om să vrea să fugă, sentimentul de îndrăzneală îl îndeamnă să vrea să lupte, şi aşa mai departe.

Articolul XLI

Ce putere are sufletul asupra corpului

Voinţa este însă atît de liberă prin natura ei, încît nu poate fi niciodată constrînsă[89]. Şi dintre cele două feluri de ginduri pe care le-am deosebit în suflet — pe de o parte acţiunile, adică voinţele lui, pe de altă parte pasiunile lui, acest cuvînt fiind luat în accepţia lui cea mai generală, care cuprinde toate felurile de percepţii, — primele se află la modul absolut în pute-

rea sufletului şi nu pot fi modificate de corp decît indirect, pe cînd celelalte, dimpotrivă, depind în mod absolut de acţiunile care le produc şi nu pot fi modificate de suflet decît indirect, în afară de cazul în care însuşi sufletul este cauza lor[90]. Iar întreaga acţiune a sufletului constă în aceea că, prin simplul fapt de a voi ceva, el face ca mica glandă, de care este strîns legat, să se mişte în modul necesar pentru producerea efectului către care tinde această voinţă[91].

Articolul XLII

Cum găsim în memoria noastră lucrurile de care vrem să ne aducem aminte

Astfel, cînd sufletul vrea să-şi aducă aminte de ceva, această voinţă face ca glanda, aplecîndu-se pe rînd în diverse direcţii, să împingă spiritele spre diverse locuri din creier, pînă ce îl întîlnesc pe acela în care se află urmele lăsate de obiectul de care vrem să ne aducem aminte. Căci aceste urme nu constau decît în faptul că porii creierului prin care în trecut şi-au făcut drum spiritele, datorită prezenţei obiectului respectiv, au dobîndit prin aceasta o înlesnire mai mare decît alţi pori de a fi din nou deschişi în acelaşi fel de spiritele care vin spre ei. Astfel, spiritele care dau de aceşti pori pătrund în ei mai lesne decît în ceilalţi, datorită cărui fapt stîrnesc în glandă o mişcare aparte, care îi înfăţişează sufletului acelaşi obiect şi îl face să constate că el este obiectul despre care a vrut să-şi amintească[92].

Articolul XLIII

Cum poate sufletul să imagineze, să fie atent şi să mişte corpul

Astfel, cînd vrem să ne închipuim vreun lucru pe care nu l-am văzut niciodată, această voinţă are puterea de a face ca glanda să se mişte în felul necesar pentru a împinge spiritele spre porii creierului prin a căror deschidere poate fi reprezentat acest lucru[93]. Ast-

fel, cînd vrem să ne fixăm atenția pentru a privi un anumit timp același obiect, această voință menține în tot acest timp glanda aplecată în aceeași parte. Astfel, în sfîrșit, cînd vrem să mergem sau să ne mișcăm corpul într-un fel oarecare, această voință face ca glanda să împingă spiritele spre mușchii care slujesc unui asemenea scop.

Articolul XLIV

Fiecare voință este în mod firesc legată de o anumită mișcare a glandei, dar prin iscusință sau prin deprindere o putem lega de altele

Totuși voința de a stîrni în noi o anumită mișcare sau vreun alt efect nu ne poate ajuta întotdeauna să le stîrnim. Aceasta depinde de felul în care natura sau deprinderea au legat în mod diferit fiecare mișcare a glandei de fiecare gînd. Astfel, de pildă, dacă vrem să ne fixăm ochii pentru a privi un obiect foarte îndepărtat, această voință face pupila să se lărgească; iar dacă vrem să ne fixăm ochii pentru a privi un obiect foarte apropiat, această voință face ca pupila să se îngusteze. Dacă însă doar ne gîndim să lărgim pupila, degeaba manifestăm această voință; ea nu este suficientă pentru a o lărgi[94]. Aceasta fiindcă natura nu a legat mișcarea glandei care servește la împingerea spiritelor spre nervul optic în chipul necesar lărgirii sau îngustării pupilei de voința de a o lărgi sau a o îngusta, ci de voința de a privi obiectele îndepărtate sau apropiate. La fel cînd vorbim, dacă ne gîndim doar la sensul a ceea ce vrem să spunem, aceasta face să mișcăm limba și buzele mult mai prompt și mult mai bine decît dacă ne-am gîndi să le mișcăm în toate felurile necesare pentru a pronunța cuvintele respective. Aceasta mai ales fiindcă deprinderea pe care am dobîndit-o învățînd să vorbim a făcut să legăm acțiunea sufletului, care prin intermediul glandei poate să miște limba și buzele, mai mult de semnificația cuvintelor care decurg din aceste mișcări decît de mișcările însele[95].

Articolul XLV

Ce putere are sufletul asupra pasiunilor sale

Tot aşa, pasiunile noastre nu pot fi stîrnite şi nici înlăturate direct prin acţiunea voinţei noastre, dar pot fi stîrnite sau înlăturate indirect prin reprezentarea lucrurilor care în mod obişnuit sînt legate de pasiunile pe care vrem să le avem sau sînt contrare celor pe care vrem să le îndepărtăm. Astfel, pentru a trezi în noi îndrăzneala şi a înlătura frica, nu este de ajuns să avem voinţa de a o face, ci trebuie să ne străduim să invocăm argumentele, obiectele sau exemplele care ne conving că pericolul nu este mare, că apărarea este totdeauna mai sigură decît fuga, că învingînd vom avea parte de glorie şi bucurie, în timp ce fuga nu ne poate aduce decît regrete şi ruşine, şi aşa mai departe[96].

Articolul XLVI

Ce motive împiedică sufletul să dispună în întregime de pasiunile sale

Există un motiv special care împiedică sufletul să poată schimba sau opri prompt pasiunile sale, ceea ce m-a făcut să arăt mai sus în definiţia pasiunilor că ele nu sînt numai cauzate, dar şi întreţinute şi întărite printr-o mişcare aparte a spiritelor. Acest motiv constă în faptul că pasiunile sînt aproape toate însoţite de cîte o emoţie[97] care se produce în inimă şi, consecutiv, în tot sîngele şi în spirite; astfel că pînă la încetarea acestei emoţii ele rămîn prezente în gîndirea noastră în acelaşi chip în care obiectele sensibile sînt prezente în ea pe timpul acţiunii lor asupra organelor noastre de simţ. Şi aşa cum sufletul, devenind foarte atent la un lucru oarecare, îşi poate impune să nu audă un zgomot slab sau să nu simtă o durere uşoară, dar nu se poate împiedica în acelaşi chip să audă tunetul sau să simtă focul care arde mîna, la fel poate stăpîni cu uşurinţă pasiunile mărunte, dar nu şi pe cele mai violente şi mai puternice decît după ce s-a potolit emoţia sîngelui şi

a spiritelor. Cît timp această emoţie este în plină putere, voinţa poate cel mult să nu încuviinţeze efectele ei şi să strunească multe din mişcările la care ea îndeamnă corpul. De pildă, dacă mînia ne face să ridicăm mîna pentru a lovi, voinţa poate de obicei s-o reţină; dacă frica îndeamnă picioarele să fugă, voinţa le poate opri, şi aşa mai departe[98].

Articolul XLVII

În ce constau luptele pe care obişnuim să le imaginăm între partea inferioară şi cea superioară a sufletului

Toate luptele pe care oamenii obişnuiesc să le imagineze între partea inferioară a sufletului, care este numită sensibilă, şi cea superioară, care este raţională, sau între poftele naturale şi voinţă constau de fapt în conflictul care are loc între mişcările pe care corpul, prin spiritele sale, şi sufletul, prin voinţa sa, tind să le provoace concomitent în glandă. Căci nu există în noi decît un singur suflet şi acest suflet nu posedă nici o diversitate a părţilor: partea care este sensibilă este şi raţională, iar toate poftele lui[99] sînt voinţe. Greşeala comisă punînd sufletul să interpreteze diverse personaje, de obicei contrare unele altora, provine doar din faptul că nu am făcut o distincţie perfectă între funcţiile lui şi cele ale corpului, singurul căruia trebuie să-i atribuim tot ceea ce poate fi observat în noi ca fiind opus raţiunii noastre. Astfel că nu există aici altă luptă în afară de faptul că mica glandă aflată în mijlocul creierului putînd fi împinsă pe de-o parte de suflet, iar pe de alta de spiritele animale, care sînt, de fapt, cum spuneam mai sus, doar nişte corpuri, se întîmplă adesea ca aceste două impulsuri să aibă sensuri contrare, iar cel mai puternic să împiedice efectul celuilalt[100]. Iată că putem deosebi două feluri de mişcări provocate de spirite în glandă: unele înfăţişează sufletului obiectele care pun simţurile în mişcare sau impresiile care se întîlnesc în creier şi nu exercită nici o presiune asupra voinţei sale; altele exercită o asemenea presiune, şi anume acelea care cauzează pasiunile sau mişcările cor-

pului care le însoţesc. Cît despre primele, deşi ele împiedică adesea acţiunile sufletului sau chiar sînt împiedicate de ele, nefiindu-le totuşi direct contrare nu se observă în cazul lor nici o luptă. Se observă luptă doar între celelalte mişcări şi voinţele care le sînt opuse: de pildă, între efortul cu care spiritele împing glanda pentru a cauza în suflet dorinţa unui lucru şi efortul cu care sufletul o respinge, îndemnat de voinţa de a evita acelaşi lucru. Iar ceea ce face evidentă această luptă este mai ales faptul că voinţa neavînd puterea să stîrnească direct pasiunile, cum am mai spus, este silită să recurgă la iscusinţă şi să se apuce de cercetarea succesivă a diverselor lucruri, dintre care dacă unul se întîmplă să aibă forţa de a schimba pentru moment direcţia spiritelor, se poate ca următorul să nu aibă această forţă, astfel că ele îşi reiau imediat direcţia, din pricină că stimulul care existase mai înainte în nervi, în inimă şi în sînge nu s-a schimbat, ceea ce face ca sufletul să se simtă îndemnat ca aproape concomitent să dorească şi să nu dorească unul şi acelaşi lucru. Aceasta a dat prilej să se presupună că în suflet există două forţe care luptă între ele[101]. Putem totuşi concepe aici o anumită luptă, dat fiind că adesea aceeaşi cauză care provoacă în suflet o anumită pasiune provoacă şi în corp anumite mişcări, la care sufletul nu contribuie deloc şi pe care el le opreşte sau încearcă să le oprească îndată ce îşi dă seama de ele. Aşa cum se petrec lucrurile cînd ceea ce provoacă frica face totodată ca spiritele să intre în muşchii ce servesc la punerea în mişcare a picioarelor pentru a fugi, dar voinţa de a fi curajos le opreşte.

Articolul XLVIII

În ce se manifestă forţa sau slăbiciunea sufletelor şi care este neajunsul sufletelor mai slabe

Fiecare om îşi poate da seama de forţa sau de slăbiciunea sufletului său tocmai din rezultatul acestor lupte. Căci aceia la care, din fire, voinţa poate să învingă cel mai uşor pasiunile şi să oprească mişcările corpu-

lui care le însoțesc au fără îndoială sufletele cele mai tari. Dar există unii care nu-și pot verifica forța pentru că nu-și pun niciodată voința să lupte cu propriile sale arme, ci numai cu acelea pe care i le oferă anumite pasiuni pentru a rezista altora. Ceea ce numesc eu propriile sale arme sînt judecățile ferme și hotărîte privind cunoașterea binelui și a răului, potrivit cărora sufletul a decis să călăuzească acțiunile vieții sale[102]. Iar sufletele cele mai slabe sînt acelea a căror voință nu se hotărăște să urmeze oarecare judecăți, ci se lasă mereu mînate de pasiunile momentului de față, care, fiind adesea opuse unele altora, trag sufletul pe rînd de partea lor și, făcîndu-l să lupte chiar împotriva lui însuși, îl aduc în starea cea mai de plîns în care poate ajunge. Astfel, cînd frica ne înfățișează moartea ca răul cel mai mare și care nu poate fi evitat decît prin fugă, iar ambiția, pe de altă parte, ne înfățișează josnicia acestei fugi ca un rău mai mare decît moartea, aceste două pasiuni zguduie în chip diferit voința, care, ascultînd cînd de una, cînd de alta, se împotrivește necontenit sie însăși, înrobind astfel sufletul și făcîndu-l nenorocit.

Articolul XLIX

Forța sufletului nu este de ajuns fără cunoașterea adevărului

Este adevărat că există foarte puțini oameni atît de slabi și de nehotărîți încît să nu dorească nimic altceva decît ce le dictează pasiunea lor. Majoritatea oamenilor au judecăți precise, potrivit cărora își rînduiesc o parte a acțiunilor lor. Și deși aceste judecăți sînt adesea false și chiar bazate pe anumite pasiuni de care voința s-a lăsat dinainte învinsă sau sedusă, totuși, întrucît ea continuă să le urmeze atunci cînd pasiunea care le-a cauzat este absentă, putem să le considerăm că sînt propriile ei arme și să apreciem că sufletele sînt mai tari sau mai slabe după cum pot urma într-o măsură mai mare sau mai mică aceste judecăți, rezistînd pasiunilor prezente care le sînt contrarii[103]. Există totuși o mare deosebire între hotărîrile care au la bază o părere

falsă şi acelea care se sprijină numai pe cunoaşterea adevărului. Căci dacă le urmăm pe acestea din urmă, sîntem siguri că nu o vom regreta şi nu ne vom căi niciodată, în timp ce urmîndu-le pe primele sîntem totdeauna cuprinşi de regrete şi căinţă cînd descoperim eroarea lor.

Articolul L

Nu există nici un suflet atît de slab ca să nu poată dobîndi o putere absolută asupra pasiunilor sale, dacă este bine îndrumat

Este folositor să ştim în legătură cu aceasta că, aşa cum s-a mai spus adineauri, deşi natura pare să fi legat, chiar de la începutul vieţii noastre, fiecare mişcare a glandei de fiecare din gîndurile noastre, aceste mişcări pot fi totuşi legate, prin deprindere, de alte gînduri, cum arată experienţa în cazul cuvintelor care provoacă mişcări în glandă. Aşa cum a instituit natura, cuvintele nu-i înfăţişează sufletului decît sunetul lor, cînd sînt rostite cu vocea, sau forma literelor lor, cînd sînt scrise, şi totuşi, datorită deprinderii pe care am dobîndit-o gîndindu-ne la semnificaţia lor cînd le auzim sunetul sau le vedem literele, ele ne fac, în mod obişnuit, să luăm seama mai degrabă la semnificaţia lor decît la forma literelor sau la sunetele silabelor. Este folositor de asemenea să ştim că deşi mişcările glandei, cît şi ale spiritelor şi ale creierului care îi înfăţişează sufletului anumite obiecte sînt legate în mod firesc de cele care provoacă în suflet anumite pasiuni, ele pot fi totuşi separate de acestea prin deprindere şi legate de altele, cu totul diferite. Mai mult chiar, această deprindere poate fi dobîndită printr-o singură acţiune, nefiind nevoie de un exerciţiu îndelungat[104]. Astfel, cînd dăm pe neaşteptate de ceva foarte murdar într-un aliment pe care-l mîncăm cu poftă, surprinderea pricinuită de această întîmplare poate să schimbe dispoziţia creierului în asemenea măsură, încît să nu mai putem privi ulterior acel aliment decît cu oroare, de unde înainte îl mîncam cu plăcere. Acelaşi lucru poate fi observat

și la animale; căci cu toate că ele nu au deloc rațiune și poate că nu au nici un fel de gîndire[105], toate mișcările spiritelor și ale glandei care provoacă în noi pasiunile nu lipsesc nici la ele, servind la întreținerea și întărirea nu a pasiunilor, ca la noi, ci a acelor mișcări ale nervilor și mușchilor care însoțesc de obicei pasiunile. Astfel, cînd un cîine vede o potîrniche, el simte în mod firesc pornirea să alerge spre ea; iar atunci cînd aude o împușcătură, zgomotul îl îndeamnă în mod firesc să fugă. Cu toate acestea, prepelicarii sînt dresați de obicei în așa fel ca, atunci cînd văd o potîrniche, să se oprească, și abia zgomotul pe care-l aud apoi, cînd se trage asupra ei, să-i facă să alerge spre ea. Este de folos să cunoaștem aceste lucruri pentru a încuraja pe fiecare să se străduiască de a-și struni pasiunile. Căci dacă putem cu oarecare iscusință să modificăm mișcările creierului la animalele lipsite de rațiune, este evident că aceasta se poate realiza și mai bine la oameni. Și chiar cei care au sufletele cele mai slabe ar putea dobîndi o stăpînire cu adevărat absolută asupra tuturor pasiunilor lor, dacă s-ar folosi iscusința trebuincioasă pentru a-i dresa și a-i îndruma[106].

PARTEA A DOUA

DESPRE NUMĂRUL ȘI ORDINEA PASIUNILOR,

cu explicarea celor șase pasiuni primitive

Articolul LI

Care sînt cauzele prime ale pasiunilor

Este știut, din cele arătate mai sus, că ultima și cea mai apropiată cauză a pasiunilor sufletului nu este alta decît agitația prin care spiritele mișcă mica glandă aflată în mijlocul creierului. Aceasta nu ajunge însă pentru a le putea deosebi între ele. Este necesar să le căutăm originea și să le cercetăm cauzele prime. Deși pasiunile pot fi uneori cauzate de acțiunea sufletului, care se hotărăște să conceapă un obiect sau altul, dar și numai de temperamentul corpului sau de impresiile care se întîlnesc întîmplător în creier, așa cum se întîmplă cînd ne simțim triști sau veseli fără să putem spune din ce motiv, reiese totuși din cele spuse mai înainte că toate pasiunile de acest fel pot fi provocate și de obiectele care mobilizează simțurile și că aceste obiecte sînt cauzele lor cele mai obișnuite și principale. De aici urmează că pentru a identifica toate pasiunile este de ajuns să luăm în considerație toate efectele acestor obiecte[107].

Articolul LII

Care este folosința pasiunilor și cum pot fi ele enumerate

Observ totodată că obiectele care mobilizează simțurile nu provoacă în noi diverse pasiuni prin întreaga diversitate a atributelor pe care le posedă, ci numai prin diversele moduri în care ne pot dăuna sau sluji ori, mai ales, prin diversele moduri în care pot fi, în general, importante pentru noi; folosința tuturor pasiunilor constă doar în aceea că ele dispun sufletul să voiască lucrurile pe care natura ni le dictează ca fiind utile[108] și să persiste în această voință, așa cum aceeași

agitație a spiritelor care cauzează în mod obișnuit pasiunile dispune corpul către mișcările care servesc la efectuarea acelor lucruri. Iată de ce pentru a enumera pasiunile trebuie doar să examinăm pe rînd în cîte moduri diverse, care prezintă importanță pentru noi, pot fi mobilizate simțurile noastre de către obiectele lor. Mai jos voi enumera toate pasiunile principale, în ordinea în care pot fi astfel identificate.

ORDINEA ȘI ENUMERAREA PASIUNILOR

Articolul LIII

Mirarea[109]

Cînd prima întîlnire cu un obiect oarecare ne provoacă surprindere și constatăm că el este nou sau foarte deosebit de ceea ce cunoșteam mai înainte sau chiar de ceea ce presupuneam că ar trebui să fie acest obiect, aceasta ne face să ne mirăm și să fim uluiți de el. Și cum aceasta se poate întîmpla înainte ca noi să știm cît de cît dacă acest obiect ne este favorabil sau nu, mi se pare că mirarea este cea dintîi dintre toate pasiunile[110]. Ei nu-i corespunde o pasiune contrară, deoarece dacă obiectul care se prezintă nu are în sine nimic care să ne surprindă, noi nu sîntem emoționați de el în nici un fel și îl privim fără pasiune.

Articolul LIV

Stima și desconsiderarea, generozitatea sau orgoliul și umilința sau josnicia

De mirare este legată stima sau desconsiderarea[111], după cum ne mirăm de mărimea unui obiect sau de micimea lui. Putem de asemenea să ne stimăm sau să ne desconsiderăm pe noi înșine, de unde provin pasiunile, iar apoi deprinderile mărinimiei sau orgoliului și umilinței sau josniciei[112].

Articolul LV

Veneraţia şi dispreţul

Dar cînd stimăm sau desconsiderăm alte obiecte, pe care le considerăm a fi cauze libere, capabile să facă bine sau rău, din stimă se naşte veneraţia[113] şi din simpla desconsiderare dispreţul.

Articolul LVI

Iubirea şi ura

Toate pasiunile înşirate mai sus pot fi provocate în noi fără ca, într-un fel oarecare, să ne dăm seama dacă obiectul care le cauzează este bun sau rău. Dar cînd un lucru ne este înfăţişat ca fiind bun pentru noi, adică fiindu-ne favorabil, aceasta ne face să simţim pentru el iubire, iar atunci cînd ne este înfăţişat ca rău sau dăunător, aceasta ne îndeamnă la ură[114].

Articolul LVII

Dorinţa

Din aceeaşi luare în consideraţie a binelui şi răului se nasc toate celelalte pasiuni. Dar pentru a le aşeza în ordine, voi preciza şi timpul. Considerînd că pasiunile ne fac să privim mai mult viitorul[115], decît prezentul sau trecutul, încep cu dorinţa. Căci nu numai cînd dorim să dobîndim un bine pe care nu-l avem încă sau evităm un rău despre care credem că poate să vînă, dar şi atunci cînd nu dorim decît păstrarea unui bine sau absenţa unui rău, acestea fiind toate cazurile asupra cărora se poate întinde respectiva pasiune, este evident că dorinţa se referă mereu la viitor.

Articolul LVIII

Speranța, teama, gelozia, siguranța și desperarea

Ajunge să ne gîndim că dobîndirea unui bine sau fuga de un rău sînt posibile pentru a fi îndemnați să le dorim. Dar cînd, pe lîngă aceasta, cercetăm dacă există multe sau puține șanse aparente de a obține ceea ce dorim, tot ce ne arată că există multe șanse trezește în noi speranța, iar tot ce ne arată că există puține șanse trezește teama, o varietate a acesteia fiind gelozia[116]. Cînd speranța ajunge la extrem, ea își schimbă natura și devine siguranță sau asigurare. Și, dimpotrivă, teama dusă la extrem devine desperare.

Articolul LIX

Nehotărîrea, curajul, îndrăzneala, emulația, lașitatea și spaima

Putem astfel să sperăm sau să ne temem, cu toate că realizarea a ceea ce așteptăm nu depinde cîtuși de puțin de noi. Cînd însă ea ni se înfățișează ca depinzînd de noi, poate apărea o dificultate la alegerea mijloacelor sau la efectuarea sa. Din prima se naște nehotărîrea, care ne îndeamnă să deliberăm și să cerem sfatul altora. Celei din urmă i se opune curajul sau îndrăzneala, o varietate a acesteia fiind emulația. Lașitatea este contrariul curajului, după cum frica sau spaima este contrariul îndrăznelii.

Articolul LX

Mustrarea de cuget

Dacă ne-am decis la o acțiune înainte de a fi îndepărtată nehotărîrea, aceasta dă naștere la mustrarea de cuget. Ea nu se referă la viitor, ca pasiunile de care am vorbit pînă acum, ci la prezent sau la trecut.

Articolul LXI

Bucuria și tristețea

Examinarea binelui actual trezește în noi bucuria, cea a răului tristețea, atunci cînd este vorba de un bine sau de un rău care ni se înfățișează ca aparținîndu-ne.

Articolul LXII

Batjocura, invidia, mila

Cînd însă binele sau răul ni se înfățișează ca aparținînd altor oameni, putem să-i considerăm demni sau nedemni de acestea. Cînd îi considerăm demni, pasiunea pe care aceasta o trezește în noi este doar bucuria, deoarece pentru noi este ceva bun să vedem că lucrurile se petrec așa cum trebuie să se petreacă. Există însă o deosebire, și anume că bucuria care vine de la bine este serioasă, pe cînd cea care vine de la rău[117] se însoțește de rîs și batjocură. Dacă însă îi considerăm pe oameni nedemni de un anume bine sau rău, binele trezește invidia, iar răul mila, care sînt varietăți ale tristeții. Trebuie să observăm că aceleași pasiuni care se referă la binele sau la răul prezent pot fi adesea raportate și la cele așteptate să vină, întrucît convingerea pe care o avem că ele se vor întîmpla ni le înfățișează ca fiind prezente.

Articolul LXIII

Mulțumirea de sine și căința

Putem de asemenea lua în considerație cauza binelui sau a răului fie prezent, fie trecut. Binele care a fost săvîrșit de noi înșine ne dă o mulțumire interioară, care este cea mai dulce dintre toate pasiunile, în timp ce răul săvîrșit de noi trezește căința, care este pasiunea cea mai amară.

Articolul LXIV

Solicitudinea și recunoștința

Dar binele care a fost făcut de alții este un motiv ca să avem față de ei solicitudine, chiar dacă nu nouă ni s-a făcut acest bine, iar dacă binele ni s-a făcut nouă, la solicitudine adăugăm recunoștința.

Articolul LXV

Indignarea și mînia

Tot astfel, răul făcut de alții, dacă nu se referă la noi, face să simțim față de ei doar indignare, iar dacă se referă la noi ne stîrnește și mînia[118].

Articolul LXVI

Gloria și rușinea

Mai mult încă, binele care este sau a fost în noi, fiind confruntat cu părerea pe care alții o pot avea despre el, trezește în noi gloria[119], iar răul rușinea.

Articolul LXVII

Dezgustul, regretul și veselia

Uneori durata prelungită a binelui pricinuiește plictiseala sau dezgustul, în timp ce durata prelungită a răului micșorează tristețea[120]. În sfîrșit, binele care a trecut ne trezește regretul, care este un soi de tristețe, iar răul care a trecut, veselia, care este un soi de bucurie.

Articolul LXVIII

Pentru ce se deosebește această enumerare a pasiunilor de cea îndeobște acceptată

Iată ordinea care mi se pare a fi cea mai bună pentru enumerarea pasiunilor[121]. Știu bine că astfel mă depărtez de punctul de vedere al tuturor celor care au

scris în trecut despre acest subiect, dar o fac nu fără temeiuri serioase. Căci ei işi bazează enumerarea pe faptul că deosebesc în partea senzitivă a sufletului două pofte, pe care le numesc *concupiscibilă* şi *irascibilă*[122]. Dar întrucît nu cunosc în suflet nici o diferenţiere de părţi, aşa cum am arătat mai sus, cred că aceasta nu înseamnă altceva decît că sufletul are două facultăţi, una de a dori şi cealaltă de a se supăra. Şi cum el are în acelaşi fel facultatea de a se mira, de a iubi, de a spera, de a se teme, precum şi de a o primi în sine pe fiecare dintre celelalte pasiuni sau de a săvîrşi acţiunile la care îl împing aceste pasiuni, nu văd de ce acei autori au vrut să le raportez pe toate la concupiscenţă sau la mînie. Afară de aceasta, enumerarea lor nici nu cuprinde toate pasiunile principale, aşa cum cred că o face cea de faţă. Vorbesc numai de cele principale, pentru că am mai putea deosebi multe alte pasiuni, cu un caracter mai special, numărul lor fiind nelimitat.

Articolul LXIX

Nu există decît şase pasiuni primitive

Numărul pasiunilor simple şi primitive nu este insă prea mare. Căci trecînd în revistă toate pasiunile pe care le-am enumerat, putem observa cu uşurinţă că nu există decît şase asemenea pasiuni, şi anume mirarea, iubirea, ura, dorinţa, bucuria şi tristeţea[123], toate celelalte fiind compuse din citeva din aceste şase sau fiind varietăţi ale lor. De aceea, pentru ca mulţimea pasiunilor să nu-i pună în încurcătură pe cititori, voi trata aici separat despre cele şase pasiuni primitive, iar după aceea voi arăta în ce fel toate celelalte pasiuni îşi trag obîrşia din ele.

Articolul LXX

Despre mirare. Definiţia şi cauza ei

Mirarea este o surpriză bruscă a sufletului, care face ca el să treacă la examinarea atentă a obiectelor ce i se par rare şi extraordinare. Astfel, ea este cauzată în

primul rînd de impresia aflată în creier, care ne înfățișează obiectul ca fiind rar și prin urmare demn de a fi privit cu interes; apoi de mișcarea spiritelor, pe care această impresie le determină să se îndrepte cu mare vigoare spre locul din creier unde se află ea, pentru a o întări și a o păstra acolo. De asemenea, ea le determină să treacă de acolo în mușchii care servesc la menținerea organelor de simț în aceeași situație în care ele se află, astfel ca impresia să fie menținută în continuare de ele, dacă s-a produs prin intermediul lor[124].

Articolul LXXI

Această pasiune nu este însoțită de nici o schimbare în inimă sau în sînge

O particularitate a acestei pasiuni este că nu se observă deloc ca ea să fie însoțită de vreo modificare survenită în inimă sau în sînge, așa cum se întîmplă la alte pasiuni. Motivul este că neavînd binele și răul drept obiect, ci numai cunoașterea lucrului care stîrnește mirare, această pasiune nu are nici o legătură cu inima și cu sîngele, de care depinde tot binele din corp, ci numai cu creierul, unde se află organele de simț care servesc la această cunoaștere[125].

Articolul LXXII

În ce constă forța mirării

Ceea ce nu împiedică această pasiune să aibă o mare forță din cauza surprizei, adică a apariției bruște și neașteptate a impresiei care modifică mișcarea spiritelor. Această surpriză este proprie și specifică mirării, astfel că atunci cînd ea se întîlnește și la alte pasiuni — căci de obicei ea se întîlnește la aproape toate, intensificîndu-le —, aceasta se întîmplă pentru că mirarea se leagă cu ele[126]. Forța ei depinde de două

lucruri; şi anume de noutate şi de faptul că mişcarea pe care ea o pricinuieşte posedă chiar de la început întreaga ei tărie. Căci o asemenea mişcare are, desigur, un efect mai mare decît acelea care, fiind slabe la început şi întărindu-se doar pe încetul, pot fi cu uşurinţă abătute. Este sigur de asemenea că obiectele noi ale simţurilor ating creierul în anumite părţi în care, de regulă, el nu este deloc atins, iar faptul că aceste părţi sînt mai gingaşe sau mai puţin robuste decît acelea pe care le-a întărit o agitaţie frecventă măreşte efectul mişcărilor pe care ele le produc aici. Ceea ce nu va părea greu de crezut, dacă ne gîndim că, pentru aceleaşi motive, întrucît tălpile picioarelor noastre sînt obişnuite cu un contact foarte aspru datorită greutăţii corpului pe care ele o suportă, nu simţim decît foarte puţin acest contact cînd mergem, în timp ce o atingere mult mai slabă şi mai blîndă, cînd sînt gîdilate, este aproape insuportabilă pentru noi, din pricină că nu sîntem obişnuiţi cu ea.

Articolul LXXIII

Ce este uluirea

Această surpriză îndreaptă cu atîta putere spiritele aflate în cavităţile creierului spre locul unde se găseşte impresia obiectului care stîrneşte mirarea, încît le împinge uneori spre acel loc pe toate şi face ca ele să fie atît de ocupate cu păstrarea acestei impresii, încît nici unul dintre ele nu trece de acolo în muşchi şi nici măcar nu se abate în vreun fel de la primele căi pe care le-au urmat în creier. Ceea ce face ca tot corpul să rămînă nemişcat ca o statuie şi să nu putem vedea din obiect decît primul aspect care ni s-a înfăţişat, iar ca urmare să nu putem dobîndi o cunoaştere mai amănunţită a lui. Aceasta se numeşte în mod obişnuit a fi uluit, iar uluirea este un exces de mirare, care niciodată nu poate fi decît rău[127].

Articolul LXXIV

La ce servesc toate pasiunile și prin ce pot fi ele dăunătoare

Din cele de mai sus este lesne să ne dăm seama că utilitatea tuturor pasiunilor nu constă decît în faptul că ele întăresc și fac să dureze în suflet gînduri pe care este bine ca el să le păstreze și care, fără aceasta, ar putea să se șteargă ușor din suflet. După cum tot răul pe care pasiunile îl pot pricinui constă în faptul că ele întăresc și păstrează aceste gînduri mai mult decît este nevoie sau că ele întăresc și păstrează altele, asupra cărora nu este bine să se oprească[128].

Articolul LXXV

La ce servește mirarea, în special

Se poate spune în special despre mirare că este folositoare prin aceea că ne face să aflăm și să reținem în memoria noastră lucruri pe care înainte nu le-am știut. Căci nu manifestăm mirare decît față de ceea ce ni se pare rar și extraordinar; și nici un lucru nu ni se poate părea rar și extraordinar decît pentru că nu l-am cunoscut și pentru că este deosebit de lucrurile pe care le-am știut. Căci tocmai această deosebire ne face să-l denumim extraordinar. Dar chiar cînd e vorba de un lucru care ne era necunoscut și care se înfățișează ca ceva nou înțelegerii sau simțurilor noastre, noi nu-l reținem numai pentru atîta în memorie, dacă ideea pe care o avem despre el nu este întărită în creierul nostru de o pasiune sau de străduința înțelegerii, înțelegere pe care voința noastră o determină să manifeste o atenție și o concentrare specială. Și celelalte pasiuni pot servi pentru a ne face să observăm lucrurile care par bune sau rele, dar nu dispunem decît de mirare cînd este vorba de cele care par rare. Astfel observăm că aceia care nu au nici o înclinație firească pentru această pasiune sînt de obicei foarte ignoranți[129].

Articolul LXXVI

Prin ce poate fi dăunătoare mirarea și cum putem împlini lipsa ei și corecta excesul ei

Dar se întîmplă mult mai des să ne mirăm excesiv și să manifestăm uluire în fața unor lucruri care merită puțin sau nu merită deloc să fie luate în considerație, decît să ne mirăm prea puțin de ele. Faptul acesta poate să suprime total sau să pervertească folosirea rațiunii. De aceea, cu toate că este bine că ne naștem cu o anumită înclinație pentru această pasiune, deoarece ea ne predispune la dobîndirea cunoștințelor[130], totuși trebuie să încercăm ulterior să ne eliberăm de ea cît mai mult cu putință. Căci e ușor să compensăm lipsa ei printr-o meditație și o atenție specială, la care voința noastră poate să oblige oricînd înțelegerea noastră, cînd apreciem că lucrurile care ni se înfățișează merită aceasta; dar nu există vreun alt remediu care să ne împiedice să manifestăm o mirare excesivă decît dobîndirea cunoștințelor despre multe lucruri și strădania de a cerceta toate lucrurile care pot părea extrem de rare și de neobișnuite.

Articolul LXXVII

Cei porniți spre mirare nu sînt nici cei mai proști și nici cei mai deștepți

Dealtfel, cu toate că numai cei mărginiți și proști nu sînt porniți deloc prin firea lor spre mirare, nu se poate spune că cei care sînt deosebit de înclinați spre ea au și cea mai multă minte; căci cei mai înclinați spre ea sînt mai ales oamenii care, deși au o judecată[131] destul de sănătoasă, nu au totuși o părere prea grozavă despre capacitatea lor intelectuală[132].

Articolul LXXVIII

Excesul de mirare poate să se transforme în deprindere, atunci cînd nu avem grijă să-l corectăm

Cu toate că această pasiune pare să slăbească prin folosire, deoarece cu cît intîlnim mai mult lucruri rare de care ne mirăm, cu atît ne obişnuim să nu ne mai mirăm de ele şi să credem că toate cele care ni se pot înfăţişa ulterior sînt banale, totuşi cînd mirarea este excesivă şi ne face să ne oprim atenţia numai asupra primei imagini a obiectelor care ni s-au înfăţişat, fără a mai dobîndi despre ele alte cunoştinţe, ea lasă în urma sa o deprindere care predispune sufletul să se oprească în acelaşi fel asupra tuturor celorlalte obiecte care ni se prezintă, numai să i se pară cît de cît noi. Tocmai acest lucru face să dureze boala celor ce sînt de o curiozitate oarbă, adică a celor care caută rarităţi numai pentru a se mira de ele, iar nu pentru a le cunoaşte[133]. Căci ei devin pe încetul atît de porniţi spre mirare, încît lucruri fără importanţă sînt în stare să-i atragă nu mai puţin decît acelea a căror cercetare este mai folositoare.

Articolul LXXIX

Definiţia iubirii şi a urii

Iubirea este o emoţie a sufletului pricinuită de mişcarea spiritelor care îl îndeamnă să se unească în voinţă[134] cu obiectele care par să-i fie convenabile[135]. Iar ura este o emoţie pricinuită de spirite, care îndeamnă sufletul să dorească să se despartă de obiectele care i se înfăţişează ca dăunătoare[136]. Afirm că aceste emoţii sînt pricinuite de spirite, pentru a deosebi iubirea şi ura, care sînt pasiuni şi depind de corp, atît de judecăţi, care şi ele îndeamnă sufletul să se unească în voinţă cu lucrurile pe care le socoteşte bune şi să se despartă de lucrurile pe care le socoteşte rele, cît şi de emoţiile pe care aceste judecăţi singure le provoacă în suflet[137].

bițios le are pentru glorie, un avar pentru bani, un bețiv pentru vin, un brutal pentru o femeie pe care vrea s-o violeze, un om de onoare pentru prietenul său sau pentru iubita sa și un tată bun pentru copiii săi se deosebesc mult între ele, totuși, prin aceea că sînt forme de manifestare ale iubirii, ele sînt asemănătoare. Primii patru însă n-au iubire decît pentru posesiunea obiectelor la care se referă pasiunea lor, neavînd deloc iubire pentru obiectele însele, față de care simt doar o dorință amestecată cu alte pasiuni aparte. În schimb, iubirea pe care o nutrește un tată bun pentru copiii săi este atît de curată, încît el nu dorește să aibă nimic de la ei și nu vrea deloc să-i stăpînească altfel decît îi stăpînește și nici să și-i alipească mai strîns decît acum; privindu-i ca pe alte întrupări ale lui sineînsuși, el urmărește binele lor ca pe al său propriu, ba chiar cu mai multă grijă, pentru că, socotind că el și ei fac un tot din care el nu este partea cea mai bună, pune adesea înainte interesele lor, iar nu pe ale sale, și nu se teme nici de moarte pentru a-i salva pe ei[141]. Afecțiunea pe care oamenii de onoare o au pentru prietenii lor este de aceeași natură, cu toate că rareori ea este atît de perfectă; iar afecțiunea pe care o au pentru iubita lor ține în bună măsură de o asemenea iubire, deși ține oarecum și de cealaltă.

Articolul LXXXIII

Despre deosebirea dintre o simplă afecțiune, prietenie și devoțiune

Mi se pare că sîntem îndreptățiți să deosebim iubirea după stima pe care o nutrim pentru ceea ce iubim în comparație cu cea pentru noi înșine. Căci atunci cînd stimăm obiectul dragostei noastre mai puțin decît pe noi înșine, nu avem pentru el decît o simplă afecțiune; cînd îl stimăm la fel ca pe noi înșine, aceasta se numește prietenie; iar cînd îl stimăm mai mult, pasiunea pe care o avem poate fi numită devoțiune[142]. Astfel, putem simți afecțiune pentru o floare, pentru o pasăre, pentru un cal[143]; dar în afară de cazurile în care

Articolul LXXX

Ce înseamnă a se uni sau a se despărți prin voință

Dealtminteri, prin cuvîntul voință nu vreau să înțeleg aici dorința, care este o pasiune aparte și se referă la viitor, ci acordul prin care ne considerăm ca și cum am fi legați chiar din momentul de față de ceea ce iubim; astfel încît imaginăm un întreg din care socotim că sîntem doar o parte, cealaltă parte fiind lucrul iubit[138]. În cazul urii, dimpotrivă, ne considerăm pe noi înșine ca pe un întreg cu totul separat de lucrul pentru care simțim aversiune.

Articolul LXXXI

Despre deosebirea care se face de obicei între iubirea de concupiscență și cea de bunăvoință

Se face îndeobște o deosebire intre două feluri de iubire, una denumită iubire de bunăvoință, adică aceea care ne îndeamnă să vrem binele obiectului pe care-l iubim, cealaltă denumită iubire de concupiscență, adică aceea care ne face să dorim lucrul pe care-l iubim. Mi se pare însă că această distincție se referă numai la efectele iubirii, iar nu la esența ei[139]. Căci îndată ce ne unim în voință cu un anumit obiect, oricare ar fi natura lui, avem pentru el bunăvoință, adică legăm de el în voință și lucrurile care credem că-i sînt convenabile, ceea ce este unul din efectele principale ale iubirii. Și dacă apreciem că este bine să-l posedăm sau să ne întovărășim cu el altfel decît ca voință, îl dorim, ceea ce este de asemenea unul din efectele cele mai obișnuite ale iubirii[140].

Articolul LXXXII

Cum se face că pasiuni foarte diferite concordă prin aceea că sînt forme ale iubirii

Nu este necesar nici să deosebim tot atîtea feluri de iubiri cîte obiecte diferite există pe care le putem iubi. Căci, de exemplu, cu toate că pasiunile pe care un am-

cineva are mintea foarte răvăşită, nu poate avea sentimente de prietenie decît pentru oameni. Oamenii sînt în asemenea măsură obiectul acestei pasiuni, încît nu există un om atît de imperfect încît să nu poată cineva simţi pentru el o prietenie foarte perfectă, cînd acel cineva crede că este iubit de acesta şi că acesta are un suflet cu adevărat nobil şi generos. Vom reveni asupra acestor lucruri mai jos, în articolele CLIV şi CLVI. Cît despre devoţiune, obiectul ei principal este, fără îndoială, divinitatea suverană, faţă de care nu putem să nu manifestăm devoţiune cînd o cunoaştem aşa cum trebuie[144]. Putem însă simţi devoţiune şi pentru suveranul nostru, pentru ţara noastră, pentru oraşul nostru şi chiar pentru o anumită persoană, atunci cînd o stimăm cu mult mai mult decît pentru noi înşine. Astfel, diferenţa care există între aceste trei feluri de iubire se manifestă mai cu seamă în efectele lor. Căci, considerîndu-ne în toate cele trei cazuri ca şi cum am fi legaţi şi uniţi de lucrul iubit, sîntem întotdeauna gata să abandonăm partea cea mai mică a întregului pe care îl alcătuim cu acest lucru, pentru a păstra partea cealaltă[145]. Aceasta face ca, în cazul unei simple afecţiuni, să ne preferăm pe noi lucrului pe care-l iubim; dimpotrivă, în cazul devoţiunii preferăm persoanei noastre în asemenea măsură lucrul iubit, încît nu ne temem să murim pentru a-l păstra. Astfel de exemple s-au văzut adesea, atunci cînd oamenii s-au expus unei morţi sigure pentru apărarea suveranului lor sau a oraşului lor, ba uneori şi pentru persoane particulare cărora li se devotaseră.

Articolul LXXXIV

Nu există atîtea feluri de ură cîte feluri de iubire

Pe de altă parte, deşi ura este opusul direct al iubirii, nu deosebim însă tot atîtea feluri de ură, deoarece nu acordăm aceeaşi atenţie deosebirilor dintre relele de care ne separăm cu voinţă ca acelora dintre lucrurile bune de care sîntem legaţi.

Articolul LXXXV

Despre plăcere și oroare

Nu găsesc decît o singură trăsătură distinctivă importantă care să fie comună iubirii și urii. Ea constă în faptul că atît obiectele iubirii, cît și acelea ale urii pot fi înfățișate sufletului de simțurile externe sau chiar de cele interne și de propria noastră rațiune. Numim în general bine și rău ceea ce simțurile noastre interne sau rațiunea noastră ne fac să considerăm potrivit sau contrar naturii noastre; numim însă frumos sau urît ceea ce ne este înfățișat ca atare de simțurile noastre externe, în special de simțul văzului, el singur bucurîndu-se de mai multă considerație decît toate celelalte[146]. De aici se nasc două feluri de iubire, și anume iubirea pe care o avem pentru lucrurile bune și cea pe care o avem pentru cele frumoase, și pe care o putem denumi plăcere[147], pentru a nu o confunda cu cealaltă și nici cu dorința, căreia i se atribuie adesea numele de iubire. Tot de aici se nasc în același chip două feluri de ură, una care se referă la lucrurile rele și alta care se referă la lucrurile urîte; aceasta din urmă poate fi numită oroare[148] sau aversiune, pentru a face o deosebire între ele. Dar lucrul cel mai vrednic de interes este că aceste pasiuni — plăcerea și oroarea — sînt de obicei mai violente decît celelalte feluri de iubire sau de ură, fiindcă ce ajunge la suflet prin simțuri îl emoționează pe acesta mai puternic decît ce îi este prezentat de rațiune; totuși ele conțin de obicei mai puțin adevăr[149], astfel încît, dintre toate pasiunile, acestea amăgesc cel mai mult și de ele trebuie să ne păzim cu cea mai mare grijă.

Articolul LXXXVI

Definiția dorinței

Pasiunea dorinței este o frămîntare a sufletului pricinuită de spirite care îl determină să voiască pentru viitor lucruri pe care și le reprezintă ca fiindu-i con-

venabile. Astfel nu dorim numai prezenţa binelui absent, ci şi păstrarea celui prezent; dorim şi mai mult absenţa răului, atît a celui pe care îl şi avem, cît şi a celui pe care credem că l-am putea dobîndi în viitor.

Articolul LXXXVII

Dorinţa este o pasiune care nu-şi are contrariul

Ştiu bine că îndeobşte scolasticii opun pasiunea care tinde spre căutarea binelui, şi care singura este denumită dorinţă, pasiunii care tinde spre evitarea răului, şi care este denumită aversiune. Dar cum nu există nici un bine a cărui suprimare să nu fie un rău şi nici un rău, considerat ca un lucru pozitiv[150], a cărui suprimare să nu fie un bine; şi cum năzuind, de exemplu, spre bogăţii fugim în mod necesar de sărăcie sau fugind de boli năzuim spre sănătate şi aşa mai departe, mi se pare că întotdeauna o aceeaşi pornire ne îndeamnă spre căutarea binelui şi totodată spre evitarea răului care îi este contrar. Subliniem doar o deosebire: dorinţa pe care o avem cînd năzuim spre un anumit bine este însoţită de iubire şi apoi de speranţă şi bucurie, în timp ce aceeaşi dorinţă, atunci cînd năzuim să ne depărtăm de răul contrar acestui bine, este însoţită de ură, teamă şi tristeţe, din care cauză este socotită contrarie sieşi[151]. Dar dacă vrem să examinăm dorinţa, atunci cînd ea se referă deopotrivă şi în acelaşi timp la un anumit bine, pentru a-l căuta, şi la răul opus, pentru a-l evita, ne putem da seama cu toată evidenţa că o singură pasiune face şi un lucru şi pe celălalt.

Articolul LXXXVIII

Diversele feluri de dorinţe

Ar fi mai îndreptăţit să deosebim tot atîtea feluri de dorinţe cîte obiecte diferite există spre care năzuim. Căci, de exemplu, curiozitatea, care nu este altceva decît o dorinţă de a cunoaşte, se deosebeşte mult de dorinţa de glorie, iar aceasta din urmă de dorinţa de răzbunare şi aşa mai departe. Dar este de ajuns să ară-

tăm aici că există tot atîtea feluri de dorințe cîte feluri de iubire sau de ură și că cele mai importante și cele mai puternice sînt cele ce se nasc din plăcere și din oroare.

Articolul LXXXIX

Ce fel de dorință se naște din oroare

Dar cu toate că, așa cum spuneam, aceeași dorință îndeamnă la căutarea binelui și la evitarea răului care îi este contrar acestuia, dorința care se naște din plăcere se deosebește mult de cea care se naște din oroare. Căci această plăcere și această oroare, care într-adevăr sînt contrare, nu sînt binele și răul care servesc drept obiecte acestor dorințe, ci numai două emoții ale sufletului, care îl hotărăsc să aspire la două lucruri foarte diferite. Și anume, oroarea este instituită de natură pentru a înfățișa sufletului o moarte bruscă și neașteptată, astfel încît, deși ceea ce provoacă oroarea nu este uneori decît atingerea unui viermușor sau foșnetul unei frunze care tremură sau propria noastră umbră, simțim imediat o emoție atît de puternică, ca și cum o foarte limpede primejdie de moarte li s-ar dezvălui simțurilor[152]; ceea ce stîrnește dintr-o dată o frămîntare care împinge sufletul să-și folosească toate forțele pentru a evita un rău atît de prezent. Tocmai acest fel de dorință este îndeobște denumit fugă sau aversiune.

Articolul XC

Dorința care se naște din plăcere

Dimpotrivă, plăcerea este special instituită de natură pentru a ne înfățișa degustarea a ce este plăcut ca fiind cel mai mare bine din toate cîte aparțin omului, ceea ce face să dorim cu multă înfocare gustarea acestui bine. Este adevărat că există diverse feluri de plăceri și că dorințele care se nasc din ele nu sînt toate la fel de puternice. Căci, de pildă, frumusețea florilor ne îndeamnă doar să le privim, iar cea a fructelor să

le mîncăm. Dar plăcerea cea mai mare este cea care provine din perfecțiunile pe care i le atribuim unei persoane care credem că poate deveni un alt eu al nostru. Căci odată cu deosebirea dintre sexe, pe care natura a sădit-o atît în oameni, cît și in animalele lipsite de rațiune, ea a sădit și unele impresii în creier, care fac ca, la o anumită vîrstă și la un moment dat, să te consideri ca incomplet, ca și cum nu ai fi decît jumătate dintr-un întreg, cealaltă jumătate fiind o persoană de sex opus[153]. Iar dobîndirea acestei jumătăți este vag prezentată de natură ca cel mai mare dintre toate bunurile imaginabile. Și cu toate că vedem multe persoane de sex opus, nu dorim din pricina aceasta mai multe în același timp, deoarece natura nu ne face să ne închipuim că am avea nevoie de mai mult decît de-o jumătate. Dar dacă observăm la o persoană ceva ce ne place mai mult decît ceea ce observăm în același timp la celelalte, aceasta îndeamnă sufletul să simtă numai pentru acea persoană întreaga pornire dăruită de natură întru căutarea binelui pe care ea i-l înfățișează a fi cel mai mare pe care-l putem poseda. Iar această pornire sau dorința care se naște astfel din plăcere este denumită iubire mai frecvent decît pasiunea iubirii care a fost descrisă mai sus[154]. Ea are, dealtminteri, cele mai neobișnuite efecte și servește drept temă principală alcătuitorilor de romane și poeților[155].

Articolul XCI

Definiția bucuriei

Bucuria este o emoție plăcută a sufletului, produsă de gustarea binelui pe care impresiile creierului i-l înfățișează sufletului ca fiind al său[156]. Afirm că gustarea binelui constă tocmai în această emoție, pentru că, într-adevăr, sufletul nu se alege cu nici un alt folos din toate bunurile pe care le posedă. Și cît timp nu are de la ele nici o bucurie, se poate spune că nu se bucură de ele mai mult decît dacă nu le-ar poseda deloc. Adaug de asemenea că este vorba de binele înfățișat sufletului de impresiile creierului ca fiind al lui, pentru

a nu confunda această bucurie, care este o pasiune, cu bucuria pur intelectuală care apare în suflet numai prin acţiunea sufletului şi despre care se poate spune că este o emoţie plăcută stîrnită în suflet de sufletul însuşi, bucurie care constă în delectarea obţinută de suflet din binele pe care înţelegerea noastră i-l prezintă ca fiind al său. Este adevărat că, atîta timp cît sufletul este legat de corp, această bucurie intelectuală nu poate să nu fie însoţită de bucuria care este pasiune[157]. Căci îndată ce înţelegerea noastră îşi dă seama că posedăm un anume bine, chiar dacă acest bine poate fi atît de diferit de tot ce ţine de corp încît să nu fie deloc imaginabil[158], închipuirea va face să se producă imediat în creier o anumită impresie, din care rezultă mişcarea spiritelor care provoacă pasiunea bucuriei.

Articolul XCII

Definiţia tristeţii

Tristeţea este o lîncezeală neplăcută, prin care se manifestă stînjenirea determinată în suflet de către rău sau de un neajuns pe care impresiile creierului le prezintă sufletului ca aparţinîndu-i. Există însă şi o tristeţe intelectuală[159], care nu este pasiune, fiind însă totdeauna însoţită de aceasta.

Articolul XCIII

Care sînt cauzele acestor două pasiuni

Cînd bucuria sau tristeţea intelectuală provoacă în modul arătat bucuria sau tristeţea care sînt pasiuni, cauza acestora este destul de evidentă, căci aflăm din definiţiile lor că bucuria provine din convingerea pe care o avem că posedăm un anumit bine, iar tristeţea din convingerea pe care o avem despre un anume rău sau un anume neajuns al nostru. Se întîmplă însă adesea să ne simţim trişti sau bucuroşi fără să putem observa atît de desluşit binele sau răul care sînt cauza acelor stări, şi anume atunci cînd acest bine sau acest rău produc impresiile lor în creier fără mijlocirea su-

fletului, uneori din pricină că țin numai de corp, iar alteori din pricină că, deși țin de suflet, acesta nu le consideră ca fiind binele și răul, ci le vede sub o altă formă, a cărei impresie se leagă în creier cu cea de bine și de rău[160].

Articolul XCIV

Cum sînt provocate aceste pasiuni de binele și răul care țin numai de corp și în ce constă desfătarea[161] și durerea

Astfel, cînd sîntem perfect sănătoși, iar vremea este mai senină ca de obicei, simțim în noi o veselie care nu provine din nici o funcție a înțelegerii, ci numai din impresiile pe care mișcarea spiritelor le provoacă în creier. Nu ne simțim triști în același fel, decît atunci cînd corpul ne este indispus, cu toate că noi nu știm să fie[162]. Astfel, desfătarea simțurilor este urmată atît de aproape de bucurie, iar durerea de tristețe încît majoritatea oamenilor nu le deosebesc deloc. Totuși ele sînt atît de diferite, încît uneori putem suporta durerile cu bucurie sau putem primi mîngîieri care ne displac[163]. Dar cauza care face ca îndeobște bucuria să rezulte din desfătare este că tot ce se numește desfătare sau sentiment plăcut constă din faptul că obiectele simțurilor provoacă în nervi o anumită mișcare, care le-ar putea fi dăunătoare dacă aceștia nu ar avea destulă forță pentru a-i rezista sau corpul nu ar fi în bună rînduială. Ca urmare, se produce în creier o impresie care, fiind instituită de natură pentru a da mărturie despre această bună rînduială și despre această forță, le înfățișează sufletului ca pe un bine ce-i aparține prin faptul că sufletul este unit cu corpul; și astfel stîrnește în suflet bucuria[164]. Cam același motiv ne face să avem în mod firesc plăcere simțindu-ne frămîntați de tot felul de pasiuni, chiar și de tristețe și de ură, cînd aceste pasiuni sînt pricinuite doar de neobișnuitele aventuri pe care le vedem reprezentate la teatru sau de alte asemenea subiecte care, neputîndu-ne păgubi în nici un fel, par să desfete sufletul nostru, emoționîndu-l[165]. Iar cau-

za care face ca durerea să producă în mod obişnuit tristeţe este că sentimentul pe care-l numim durere provine totdeauna dintr-o acţiune atît de violentă, încît tulbură nervii. Fiind astfel instituit de natură pentru a-i semnala sufletului dauna pe care o suferă corpul datorită amintitei acţiuni şi slăbiciunea lui de a nu-i fi putut rezista, acest sentiment i le înfăţişează sufletului pe amîndouă ca pe nişte rele care îi sînt totdeauna neplăcute, în afara cazurilor cînd ele pricinuiesc şi un anume bine, pe care sufletul pune mai mult preţ decît pe acele rele.

Articolul XCV

Cum pot fi provocate aceste pasiuni şi de binele sau de răul pe care sufletul nu le observă, deşi ţin de el, ca de pildă plăcerea de a ne încumeta sau de a ne aminti de un rău care a trecut

Astfel, pentru oamenii tineri este adesea o plăcere să întreprindă lucruri anevoioase şi să se expună la mari primejdii, chiar dacă nu se aşteaptă la nici un cîştig sau la nici o glorie; gîndul că ceea ce întreprind este anevoios produce în creierul lor o impresie care, fiind legată de cele pe care le-ar putea concepe dacă s-ar gîndi că este un lucru bun să te simţi destul de curajos, destul de norocos, destul de îndemînatic sau destul de puternic pentru a îndrăzni să te încumeţi în asemenea măsură[166], este cauza pentru care ei simt plăcere în aceasta. Iar mulţumirea pe care o au bătrînii cînd îşi amintesc de relele prin care au trecut provine din faptul că îşi închipuie că este un lucru bun că au putut să-şi ducă viaţa în pofida acestor rele.

Articolul XCVI

Care sînt mişcările sîngelui şi ale spiritelor pricinuitoare ale celor cinci pasiuni de mai sus

Cele cinci pasiuni pe care am început să le explic aici sînt atît de legate sau de opuse unele faţă de altele, încît este mai uşor să le examinăm pe toate îm-

preună decît să tratăm separat despre fiecare, aşa cum am tratat despre mirare. Iar cauza lor nu se află numai în creier, ca aceea a mirării, ci şi în inimă, în splină, în ficat şi în toate celelalte părţi ale corpului, în măsura în care acestea servesc la producerea sîngelui şi apoi a spiritelor. Căci deşi toate venele mînă spre inimă sîngele pe care îl conţin, se întîmplă totuşi cîteodată ca sîngele din unele vene să fie împins spre inimă cu mai multă putere decît cel din alte vene; se mai întîmplă şi ca deschizăturile prin care sîngele intră în inimă sau cele prin care iese de aici să fie uneori mai lărgite sau mai îngustate decît în alte împrejurări[167].

Articolul XCVII

Principalele experienţe care servesc pentru cunoaşterea acestor mişcări la iubire

Examinînd diversele modificări ale corpului nostru pe care experienţa le pune în evidenţă în timp ce sufletul nostru este frămîntat de diverse pasiuni, observ în cazul iubirii, cînd ea este singură, adică atunci cînd nu este însoţită de nici o bucurie puternică, dorinţă sau tristeţe, că bătăile pulsului sînt egale şi de o amplitudine şi o forţă mult mai mare ca de obicei, că simţim o căldură blîndă în piept şi că digestia alimentelor se face foarte grabnic în stomac. Aşadar, pasiunea aceasta este favorabilă sănătăţii.

Articolul XCVIII

La ură

Constat, dimpotrivă, că la ură pulsul este inegal, de mai mică amplitudine şi adesea mai rapid; simţim atunci în piept valuri de răceală amestecate cu un fel de căldură aspră şi usturătoare; stomacul încetează să-şi îndeplinească funcţiile, fiind predispus să vomeze şi să verse alimentele mîncate, sau cel puţin să le degradeze şi să le transforme în umori rele.

Articolul XCIX

La bucurie

La bucurie constat că pulsul este egal și mai grăbit ca de obicei, dar că nu este atît de puternic și de amplu ca în cazul iubirii; că simțim o căldură plăcută care nu se află numai în piept, ci se răspîndește în toate părțile externe ale corpului, odată cu sîngele pe care-l vedem venind din abundență în aceste părți; și că totodată pierdem uneori pofta de mîncare, din cauza că digestia se face mai slab ca de obicei[168].

Articolul C

La tristețe

La tristețe constat că pulsul este slab și lent și că simțim în jurul inimii ca un fel de lanțuri, care o strîng, și de sloiuri, care o îngheață și transmit răceala lor restului corpului; totuși uneori avem multă poftă de mîncare și simțim că stomacul nu încetează să-și facă datoria, în afară de cazul cînd tristețea este amestecată cu ură[169].

Articolul CI

La dorință

În sfîrșit, observ în cazul dorinței particularitatea că ea zguduie inima mai violent decît oricare altă pasiune și că oferă creierului mai multe spirite, care, trecînd de acolo în mușchi, fac ca toate simțurile să fie mai agere și toate părțile corpului mai mobile.

Articolul CII

Mișcarea sîngelui și a spiritelor la iubire

Aceste observații și multe altele a căror descriere ar fi prea lungă mi-au oferit prilejul de a reflecta[170] că, atunci cînd înțelegerea noastră își reprezintă un anu-

me obiect al iubirii, impresia pe care acest gînd o produce în creier îndrumă spiritele animale, prin nervii din perechea a şasea[171], spre muşchii aflaţi în jurul intestinelor şi al stomacului, în modul trebuincios pentru ca sucul alimentelor care se transformă în nou sînge să se îndrepte grabnic spre inimă, fără a se opri în ficat, şi fiind împins acolo cu mai multă forţă decît sîngele care se află în celelalte părţi ale corpului, să intre în inimă mai din belşug, provocînd acolo o căldură mai mare, din cauză că este mai grosolan decît cel care a fost rarefiat anterior de mai multe ori, fiindcă trecuse în repetate rînduri prin inimă. Aceasta face de asemenea ca el să trimită spre creier spirite ale căror părţi sînt mai mari şi mai agitate ca de obicei; iar aceste spirite, întărind impresia pe care a produs-o acolo primul gînd despre obiectul vrednic de a fi iubit, obligă sufletul să se oprească asupra acestui gînd; şi tocmai în aceasta constă pasiunea iubirii.

Articolul CIII

La ură

La ură, dimpotrivă, primul gînd despre obiectul care pricinuieşte aversiunea conduce astfel spiritele care se află în creier spre muşchii stomacului şi ai intestinelor, încît ele împiedică sucul alimentelor să se amestece cu sîngele, îngustînd toate deschizăturile prin care sucul obişnuieşte să se scurgă în sînge. De asemenea, el le conduce astfel spre micii nervi ai splinei şi ai părţii inferioare a ficatului, unde se află receptaculul fierii, încît cantităţile de sînge care de obicei sînt împinse spre acele locuri ies de acolo şi curg spre inimă împreună cu sîngele care se află în ramurile venei cave. Faptul acesta determină mari inegalităţi în căldura inimii, deoarece sîngele care vine din splină abia dacă se încălzeşte şi se răreşte, în timp ce, dimpotrivă, cel care vine din partea inferioară a ficatului, unde se află întotdeauna fierea, se încinge şi se dilată foarte repede[172]. Ca urmare, spiritele care merg spre creier au şi ele porţiuni foarte inegale şi mişcări foarte neobişnuite. Pentru acest motiv, ele întăresc ideile de ură

care se află imprimate acolo de mai-nainte şi îndrumează sufletul spre gînduri care sînt pline de acrime şi amărăciune.

Articolul CIV

La bucurie

La bucurie acţionează nu atît nervii splinei, ai ficatului, ai stomacului sau ai intestinelor, cît cei aflaţi în tot restul corpului, în special nervul aflat în jurul orificiilor inimii, care, deschizînd şi lărgind aceste orificii[173], permite sîngelui pe care ceilalţi nervi îl mînă din vene spre inimă să intre şi să iasă din inimă într-o cantitate mai mare ca de obicei. Şi întrucît sîngele care intră atunci în inimă a mai trecut prin ea în repetate rînduri, venind din artere în vene, el se dilată foarte uşor şi produce spirite ale căror părţi, fiind foarte egale şi subtile, sînt în stare să producă şi să întărească impresiile creierului care dau sufletului gînduri vesele şi liniştite.

Articolul CV

La tristeţe

La tristeţe, dimpotrivă, deschizăturile inimii sînt foarte îngustate de micul nerv care le înconjoară, iar sîngele din vene nu este deloc agitat, ceea ce face ca el să se îndrepte foarte puţin spre inimă. Cu toate acestea, trecerile prin care sucul alimentelor curge din stomac şi din intestine spre ficat rămîn deschise, ceea ce face ca pofta de mîncare să nu scadă deloc, în afară de cazurile cînd ura, care i se alătură adesea tristeţii, le închide[174].

Articolul CVI

La dorinţă

În sfîrşit, trăsătura specifică a pasiunii dorinţei este că voinţa pe care o avem de a dobîndi un bine oarecare sau de a evita un rău oarecare trimite grabnic spi-

riteie din creier spre toate părțile corpului care pot servi la acțiunile trebuincioase în acest scop, și în special spre inimă și părțile care îi furnizează acesteia cel mai mult sînge, pentru ca, primind un belșug mai mare ca de obicei, ea să trimită spre creier o cantitate mai mare de spirite, atît pentru a întreține și a întări acolo ideea acestei voințe, cît și pentru a trece de acolo in toate organele de simț și în toți mușchii care pot fi folosiți pentru a obține ceea ce dorim.

Articolul CVII

Care este cauza acestor mișcări la iubire

Eu deduc explicația tuturor acestor fenomene din ce s-a spus mai sus, și anume că există o asemenea legătură între sufletul și corpul nostru, încît odată ce am unit o acțiune corporală oarecare cu un gînd oarecare, ulterior nici unul dintre ele nu ni se mai înfățișează fără ca să se înfățișeze și celălalt. Așa cum se observă la cei care au luat cu mare aversiune o oarecare băutură de leac fiind bolnavi, ca după aceea să nu mai poată bea sau mînca ceva care seamănă la gust cu această băutură fără a resimți din nou aceeași aversiune. Tot astfel, ei nu se pot gîndi la aversiunea pe care o au pentru medicamente fără ca același gust să nu le revină în gînd[175]. Căci am impresia că primele pasiuni pe care le-a cunoscut sufletul nostru cînd a început să fie legat de trupul nostru trebuie să fi constat în aceea că uneori sîngele sau un alt suc care intra în inimă era un aliment mai potrivit decît cel obișnuit pentru a întreține acolo căldura, care este principiul vieții, din care cauză sufletul își însușea cu voință acest aliment, adică îl iubea; și totodată spiritele se scurgeau din creier spre mușchii care puteau să apese sau să agite porțiunile din care alimentul venise spre inimă, spre a face ca acestea să-i trimită o mai mare cantitate; iar aceste porțiuni erau stomacul și intestinele, a căror frămîntare face să crească pofta de mîncare, ca și ficatul și plămînul, pe care mușchii dia-

fragmei îi pot apăsa. Iată de ce totdeauna o asemenea mişcare a spiritelor a însoţit de atunci pasiunea iubirii[176].

Articolul CVIII

La ură

Uneori, dimpotrivă, spre inimă venea vreun suc neobişnuit, care nu era capabil să întreţină căldura sau care putea chiar să o stingă, din care cauză spiritele ce urcau de la inimă spre creier provocau în suflet pasiunea urii. Totodată aceste spirite mergeau de la creier spre nervii care puteau împinge sînge din splină şi din micile vene ale ficatului spre inimă, pentru a împiedica acel suc dăunător să pătrundă acolo, cît şi spre nervii care puteau să împingă acelaşi suc spre intestine şi spre stomac, iar uneori chiar să silească stomacul să-l vomeze. Aşa se face că aceleaşi mişcări însoţesc de obicei pasiunea urii. Se poate vedea cu ochiul că în ficat există un număr de vene sau canale destul de largi prin care sucul alimentelor poate să treacă din vena portă în vena cavă şi de acolo în inimă, fără a se opri deloc în ficat[177]; dar există tot acolo şi o puzderie de alte vene şi canale mai mici, în care el se poate opri şi care conţin totdeauna sînge de rezervă, aşa cum face şi splina; acest sînge, fiind mai grosolan decît cel din alte părţi ale corpului, poate servi mai bine drept aliment focului care se află în inimă, atunci cînd stomacul şi intestinele omit să-l alimenteze.

Articolul CIX

La bucurie

S-a mai întîmplat cîteodată, la începutul vieţii noastre, ca sîngele conţinut în vene să fie un aliment destul de potrivit pentru a întreţine căldura inimii şi ca venele să-l conţină într-o asemenea cantitate, încît inima să nu mai aibă nevoie să-şi procure hrană din altă parte. Aceasta a provocat în suflet pasiunea bucuriei[178] şi a făcut totodată ca orificiile inimii să se deschidă mai

mult decît de obicei și ca spiritele, scurgîndu-se în abundență din creier nu numai in nervii care servesc la deschiderea acestor orificii, dar și îndeobște în toți ceilalți nervi care împing sîngele din vene spre inimă, să nu-l lase să se întoarcă din ficat, din splină, din intestine și din stomac; drept care aceleași mișcări însoțesc bucuria.

Articolul CX

La tristețe

Uneori s-a intîmplat ca, dimpotrivă, corpul să ducă lipsă de hrană, ceea ce trebuie să-i fi pricinuit sufletului prima sa tristețe, dacă această tristețe nu a fost cumva unită cu ura[179]. Însuși acest lucru a mai făcut ca orificiile inimii, neprimind decît puțin sînge, să se îngusteze și ca o parte destul de însemnată din sînge să vină de la splină, aceasta fiind un fel de ultim rezervor care servește la furnizarea de sînge pentru inimă, atunci cînd ea nu primește destul din altă parte. Iată de ce mișcările spiritelor și ale nervilor care servesc să îngusteze astfel orificiile inimii și să aducă in inimă sînge din splină însoțesc totdeauna tristețea.

Articolul CXI

La dorință

În sfîrșit, primele dorințe pe care sufletul a putut să le aibă atunci cînd se unise de curînd cu corpul au fost toate de a primi lucrurile care îi erau favorabile și de a le respinge pe acelea care îi erau dăunătoare. Tocmai în acest scop spiritele au început de atunci să miște toți mușchii și toate organele de simț în toate felurile în care le pot mișca. Iată cauza pentru care astăzi, cînd sufletul dorește un lucru oarecare, tot corpul devine mai sprinten și mai pornit să se miște decît este obișnuit în lipsa unei asemenea dorințe. Iar cind se întîmplă, din vreo altă pricină, ca și corpul să fie într-o asemenea dispoziție, aceasta face dorințele sufletului mai puternice și mai fierbinți.

Articolul CXII

Care sînt semnele exterioare ale acestor pasiuni

Ce am arătat aici este de ajuns pentru înțelegerea cauzei diferențelor de puls și a tuturor celorlalte proprietăți pe care le-am atribuit mai sus acestor pasiuni, fără să mai fie nevoie să mă opresc pentru explicații suplimentare. Dar întrucît am semnalat în cazul fiecăreia numai ce se poate observa atunci cînd ea se manifestă singură și ce servește la cunoașterea mișcărilor sîngelui și ale spiritelor care le produc, îmi mai rămîne să tratez despre unele semne exterioare care le însoțesc obișnuit și care se observă mult mai bine atunci cînd cîteva pasiuni se amestecă între ele, cum se întîmplă în mod curent[180], decît atunci cînd ele se manifestă separat. Dintre aceste semne, cele mai importante sînt acțiunile ochilor și ale feței, schimbările de culoare, tremurăturile, moleșeala, leșinul, rîsul, lacrimile, gemetele și suspinele[181].

Articolul CXIII

Despre acțiunile ochilor și ale feței

Nu există nici o pasiune care să nu se vădească printr-o anumită acțiune specifică a ochilor. Și lucrul acesta este atît de evident în unele cazuri, încît chiar și slugile cele mai proaste pot observa în ochii stăpînului dacă acesta este supărat pe ele sau nu. Dar cu toate că aceste acțiuni ale ochilor le observăm cu ușurință și cu toate că știm care este semnificația lor, nu este lesne să le descriem, din cauză că fiecare este compusă din mai multe modificări care intervin în mișcarea și forma ochilor, modificări atît de specifice și atît de mici încît fiecare dintre ele nu poate fi observată separat, deși ceea ce rezultă din combinarea lor este foarte ușor de observat. Se poate spune cam tot același lucru despre acțiunile feței, care și ele însoțesc pasiunile. Căci, cu toate că sînt mai intense decît acțiunile ochilor, este totuși greu să le distingem; iar ele

se deosebesc atît de puţin, încît sînt oameni care cînd plîng fac aproape aceeaşi figură pe care o fac alţii cînd rîd. Este adevărat că sint unele acţiuni ale feţei destul de expresive, precum ridurile de pe frunte la mînie şi anumite mişcări ale nasului şi ale buzelor, la indignare sau la batjocură. Dar ele par să fie nu atît naturale, cît voluntare[182]. În general, toate acţiunile, atît ale feţei, cît şi ale ochilor, pot fi modificate de către suflet atunci cînd, vrînd să-şi ascundă pasiunea, acesta îşi imaginează cu vigoare una contrarie; astfel că ne putem servi tot atît de bine de aceste acţiuni pentru a ne ascunde pasiunile, ca şi pentru a le destăinui[183].

Articolul CXIV

Despre schimbările de culoare

Nu ne putem abţine atît de uşor să nu roşim sau să nu pălim, atunci cînd o pasiune ne împinge către aceasta. Căci asemenea modificări, spre deosebire de cele de mai înainte, nu depind de nervi şi de muşchi, ci provin mai nemijlocit din inimă, care poate fi numită izvorul pasiunilor, deoarece pregăteşte sîngele şi spiritele pentru a le da naştere. Este deci sigur că culoarea feţei se datoreşte doar sîngelui, care, curgînd necontenit de la inimă prin artere în toate venele şi din toate venele în inimă, colorează mai mult sau mai puţin obrazul, după cum umple mai mult sau mai puţin vinişoarele aflate spre suprafaţa acestuia[184].

Articolul CXV

Cum ne face bucuria să roşim

Astfel, bucuria dă feţei o culoare mai vie şi mai rumenă, deoarece, deschizînd zăgazurile inimii, face ca sîngele să curgă mai iute prin toate venele şi, devenind mai cald şi mai subţire, să umfle moderat toate părţile feţei, ceea ce îi dă acesteia un aer mai rîzător şi mai vesel.

Articolul CXVI

Cum ne face tristețea să pălim

Tristețea, dimpotrivă, îngustînd orificiile inimii, face ca sîngele să curgă mai încet prin vene, și, devenind mai rece și mai gros, să aibă nevoie de mai puțin loc în ele; astfel că, retrăgîndu-se în venele cele mai largi, care sînt cele mai apropiate de inimă, sîngele părăsește venele cele mai îndepărtate. Dintre ele mai vizibile fiind cele ale feței, aceasta apare palidă și descărnată, mai ales cînd tristețea este mare sau cînd ne cuprinde grabnic, cum se întîmplă la spaimă, a cărei surpriză întărește acțiunea care strînge inima.

Articolul CXVII

În ce fel roșim adesea cînd sîntem triști

Se întîmplă însă adesea să nu pălim cînd sîntem triști, ci, dimpotrivă, să ne înroșim. Faptul acesta trebuie atribuit celorlalte pasiuni care se asociază cu tristețea, cum sînt iubirea sau dorința, iar uneori și ura. Căci aceste pasiuni, încălzind sau agitînd sîngele care vine din ficat, din intestine și din alte părți interne, împing sîngele spre inimă și de acolo, prin artera cea mare, spre venele feței, fără ca tristețea, care strînge din toate părțile orificiile inimii, să poată împiedica aceasta, în afară de cazurile cînd este mult prea puternică. Dar chiar dacă este moderată, tristețea împiedică lesne sîngele astfel ajuns în venele feței să coboare spre inimă, în timp ce iubirea, dorința sau ura împing spre față alt sînge din părțile interioare. Iată pentru ce acest sînge, fiind oprit în jurul feței, o face roșie, chiar mai roșie decît la bucurie, deoarece culoarea sîngelui este cu atît mai vizibilă cu cît el curge mai puțin repede, precum și fiindcă astfel se poate aduna în venele feței mai mult ca atunci cînd orificiile inimii sînt mai deschise[185]; lucru care se întîmplă mai ales cînd ne este rușine, aceasta fiind compusă din iubire de sine și dintr-o dorință puternică de a evita dezonoarea

actuală, ceea ce face ca sîngele din părțile interne să vină spre inimă, iar apoi de acolo, prin artere, spre față, — precum și dintr-o tristețe moderată, care împiedică acest sînge să se întoarcă spre inimă. Același lucru se întîmplă, de obicei, și cînd plîngem. Căci, așa cum voi arăta mai jos, cele mai multe lacrimi sînt pricinuite de iubirea unită cu tristețea. Și tot același lucru se întîmplă la mînie, cînd adesea o bruscă dorință de răzbunare se amestecă cu iubirea, ura și tristețea.

Articolul CXVIII

Despre tremurături

Tremurăturile au două cauze diferite: una constă în faptul că uneori vin prea puține spirite din creier în nervi, iar cealaltă că uneori vin prea multe spirite, încît nu se pot închide bine tocmai micile treceri din mușchi care, cum s-a arătat în articolul XI, trebuie să fie închise pentru a determina mișcările membrelor. Prima cauză apare la tristețe și la frică, precum și atunci cînd tremurăm de frig; căci aceste pasiuni, la fel ca și răceala aerului, pot îngroșa sîngele atît de mult, încît el să nu mai furnizeze destule spirite creierului, pentru a fi trimise în nervi. Cauza cealaltă apare adesea la cei care doresc cu înfocare un lucru, la cei care sînt cuprinși de o puternică mînie, precum și la oamenii beți; căci aceste două pasiuni, ca și vinul, fac uneori să meargă în creier atîtea spirite, încît ele nu mai pot fi conduse în bună rînduială de acolo în mușchi.

Articolul CXIX

Despre moleșeală

Moleșeala este o dispoziție resimțită în toate membrele de a ne destinde și de a rămîne nemișcați. Ea provine, ca și tremurătura, din faptul că în nervi nu se deplasează spirite îndeajuns, dar printr-un alt mecanism: căci tremurătura se datorește faptului că nu sînt destule spirite în creier pentru a asculta de dispozițiile glandei, cînd ea le împinge spre un mușchi oarecare,

în timp ce moleşeala provine din faptul că glanda nu le mai obligă să meargă de preferinţă spre anumiţi muşchi[186].

Articolul CXX

Cum este pricinuită moleşeala de iubire şi de dorinţa

Pasiunea care produce îndeobşte acest efect este iubirea unită cu dorinţa de a avea un lucru a cărui dobîndire nu este imaginată ca fiind posibilă în prezent. Căci iubirea ocupă într-atîta sufletul cu contemplarea obiectului iubit, încît sufletul foloseşte toate spiritele care se află în creier pentru ca să-i înfăţişeze imaginea acestui obiect şi opreşte toate mişcările glandei care nu slujesc acestui scop. Cît priveşte dorinţa, trebuie să observăm că proprietatea pe care i-am atribuit-o de a face corpul mai dinamic[187] nu i se potriveşte decît atunci cînd ne închipuim că obiectul dorit se prezintă astfel încît să putem face de îndată ceva care să servească la dobîndirea lui. Căci dacă, dimpotrivă, ne închipuim că este imposibil să facem îndată ceva care să fie de folos în această privinţă, întreaga agitaţie a dorinţei rămîne în creier, fără a trece în vreun fel în nervi; şi fiind în întregime folosită pentru a întări în creier ideea obiectului dorit, ea lasă moleşit restul corpului.

Articolul CXXI

Moleşeala poate fi pricinuită şi de alte pasiuni

Este adevărat că ura, tristeţea şi chiar bucuria pot pricinui şi ele o anumită moleşeală cînd sînt foarte violente, deoarece ele ocupă în întregime sufletul cu examinarea obiectului lor[188], mai ales cînd se unesc cu dorinţa de a avea un lucru pentru a cărui dobîndire nu putem face nimic în prezent. Dar fiindcă ne oprim mult mai mult, pentru a le examina, la obiectele pe care ni le alăturăm cu voinţă, decît la acelea pe care le sepa-

răm de noi sau la altele, şi fiindcă moleşeala nu se datorește deloc surprizei, ci are nevoie de un timp oarecare pentru a se produce, ea se întîlneşte într-o măsură mult mai mare în iubire decît în toate celelalte pasiuni.

Articolul CXXII

Despre leşin

Leşinul nu este prea departe de moarte. Căci murim cînd focul care se află în inimă se stinge cu totul, iar atunci cînd este înăbuşit, astfel încît mai păstrează unele rămăşiţe de căldură, care mai tîrziu pot să-l reaprindă[189], doar leşinăm. Există cîteva indispoziţii ale corpului care ne pot face să cădem într-o asemenea sfîrşeală; dar dintre pasiuni se constată că numai o bucurie extremă ne poate face să leşinăm. Modul în care se produce un asemenea efect constă în aceea că, deschizînd neobişnuit de mult orificiile inimii, sîngele din vene intră în inimă atît de brusc şi în cantitate atît de mare, încît căldura nu-l poate rarefia destul de repede pentru a ridica micile pieliţe care închid intrările acestor vene[190]. Ca urmare, sîngele înăbuşă focul pe care obişnuieşte să-l întreţină atunci cînd intră în inimă doar cu măsură.

Articolul CXXIII

De ce nu leşinăm din pricina tristeţii

S-ar părea că o mare tristeţe care survine pe neaşteptate ar trebui să strîngă orificiile inimii în asemenea măsură, încît şi ea să poată stinge focul acesteia. Totuşi, nu observăm deloc să se întîmple aşa ceva sau, dacă se întîmplă, asta este foarte rar. Motivul este, cred, acela că în inimă nu se poate nicidecum afla atît de puţin sînge încît să nu fie de ajuns pentru a întreţine căldura, cînd orificiile sale sînt aproape închise.

Articolul CXXIV

Despre rîs

Rîsul constă în aceea că sîngele care vine din cavitatea dreaptă a inimii prin vena arterioasă, umflînd plămînii brusc și de mai multe ori, face ca aerul pe care ei îl conțin să fie silit să iasă de aici năvalnic prin beregată, unde produce un sunet nearticulat și hohotitor. Atît plămînii, care se umflă, cît și acest aer, care iese, presează toți mușchii diafragmei, ai pieptului și ai gîtului, ceea ce pune în mișcare mușchii feței, care sînt legați în vreun fel de aceștia, iar această acțiune a feței, împreună cu acel sunet nearticulat și hohotitor, poartă denumirea de rîs.

Articolul CXXV

De ce nu însoțește rîsul bucuriile cele mai mari

Dar deși se pare că rîsul este unul din semnele principale ale bucuriei, aceasta nu poate totuși să-l pricinuiască decît atunci cînd este doar moderată și cînd ea se combină cu oarecare mirare sau ură. Căci aflăm din experiență că atunci cînd sîntem nemaipomenit de bucuroși, motivul acestei bucurii nu ne face niciodată să izbucnim în rîs[191]. Ba chiar nu putem fi atît de lesne îndemnați să izbucnim în rîs dintr-o altă pricină ca atunci cînd sîntem triști. Explicația este că, la marile bucurii, plămînul este totdeauna atît de plin de sînge, încît nu poate fi umflat mai tare nici prin eforturi repetate.

Articolul CXXVI

Care sînt principalele cauze ale rîsului

Nu pot să indic decît două cauze care fac ca plămînul să se umfle brusc în felul acesta. Prima este surpriza prilejuită de mirare, care, fiind unită cu bucuria, poate să deschidă atît de grabnic orificiile inimii,

încît o mare abundență de sînge, intrînd deodată în partea dreaptă a inimii prin vena cavă, se rarefiază acolo și trecînd în plămîn prin vena arterioasă îl umflă. Cauza cealaltă este amestecul cu un lichid oarecare, ceea ce mărește rarefierea sîngelui. Consider că acest rol îl poate avea numai partea cea mai fluidă a sîngelui care vine din splină și care, fiind împinsă spre inimă de o ușoară emoție de ură, la care se adaugă surpriza mirării, și amestecîndu-se în inimă cu sîngele care vine din alte părți ale corpului, sînge pe care bucuria îl pune să intre din belșug aici, poate face ca acest sînge să se dilate mult mai mult ca de obicei. Este ceea ce se întîmplă și cu alte lichide care, puse la foc, își măresc brusc volumul cînd turnăm puțin oțet în vasul în care se află ele. Căci partea cea mai fluidă a sîngelui care vine din splină are o natură asemănătoare cu a oțetului[192]. Experiența ne mai arată că, în toate împrejurările cînd se produce acest rîs cu hohote, care vine din plămîn, există totdeauna un mic motiv de ură sau cel puțin de mirare. Iar cei care nu au splina prea sănătoasă sînt predispuși nu numai să fie mai triști, dar și, din cînd în cînd, mai veseli și mai dispuși să rîdă decît alții, deoarece splina trimite două feluri de sînge spre inimă: unul foarte dens și grosolan, care pricinuiește tristețe, celălalt foarte fluid și fin, care pricinuiește bucurie[193]. Și adesea, după ce am rîs mult, ne simțim înclinați în mod firesc spre tristețe, întrucît partea cea mai fluidă a sîngelui provenită din splină fiind epuizată, îi urmează spre inimă partea cealaltă, mai grosolană.

Articolul CXXVII

Care este cauza rîsului la indignare

Rîsul care însoțește uneori indignarea este de obicei artificial și prefăcut. Dar atunci cînd este natural pare să provină din bucuria pe care o simțim văzînd că nu putem fi jigniți de răul de care ne indignăm, precum și din faptul că sîntem surprinși de noutatea acestui rău sau de întîlnirea neașteptată cu el. La aceasta con-

tribuie deci bucuria, ura şi mirarea[194]. Cred totuşi că risul se poate produce şi fără nici o bucurie, prin intervenţia doar a aversiunii, care trimite sîngele din splină spre inimă, unde este rarefiat şi împins de acolo în plămîn, pe care-l umflă cu uşurinţă, cînd îl găseşte aproape golit. În general, tot ce poate umfla brusc plămînul în acest fel determină manifestarea exterioară a rîsului, în afară de cazul că tristeţea o transformă în cea a gemetelor şi a strigătelor care însoţesc lacrimile. Bunăoară, Vives[195] scrie despre sine însuşi că, după ce a stat o perioadă îndelungată fără să mănînce, primele îmbucături pe care le punea în gură il sileau să rîdă*; aceasta putea să se datoreze faptului că plămînul său, golit de sînge din cauza lipsei de hrană, era umflat brusc de primul suc care trecea din stomacul lui spre inimă, şi că simpla imaginare a mîncatului putea să ducă la aşa ceva, mai înainte chiar ca sucul alimentelor pe care le mînca să fi ajuns la inimă.

Articolul CXXVIII

Despre originea lacrimilor

Aşa cum rîsul nu este niciodată pricinuit de bucuriile cele mai mari, la fel şi lacrimile nu provin niciodată dintr-o foarte mare tristeţe, ci numai dintr-o tristeţe moderată şi însoţită sau urmată de un sentiment de iubire sau, eventual, de bucurie. Pentru a înţelege bine originea lacrimilor trebuie să observăm că, deşi din toate părţile corpului nostru iese necontenit o cantitate de vapori, nu există totuşi nici o parte a corpuluî din care să iasă atîţia vapori ca din ochi, din pricina mărimii nervilor optici[197] şi a mulţimii de mici artere prin care vaporii ajung la ochi. Aşa cum sudoarea este alcătuită doar din vaporii care, ieşind din alte părţi, se transformă în apă pe suprafaţa acestora, la fel lacrimile se formează din vaporii care ies din ochi.

* J. L. Vives, 3. *de Anima*, cap. *de Risu*[196].

Articolul CXXIX

Despre modul cum se prefac vaporii în apă

În lucrarea *Meteorii*[198], explicînd cum vaporii din aer se transformă în ploaie, am arătat că aceasta se întîmplă cînd ei sînt mai puțin agitați sau mai abundenți ca de obicei; la fel cred că vaporii care ies din corp, dacă sînt mult mai puțin agitați ca de obicei, chiar dacă nu sînt prea abundenți, se transformă totuși în apă. Aceasta este cauza sudorilor reci provenite uneori din slăbiciune, cînd sîntem bolnavi. Și cred că atunci cînd vaporii sînt mult mai abundenți, nefiind însă totodată mai agitați, ei se transformă tot în apă. Aceasta este cauza sudorii care se produce cînd depunem un efort oarecare. Dar atunci ochii nu asudă deloc, deoarece in timpul eforturilor corpului majoritatea spiritelor se îndreaptă spre mușchii care servesc pentru a-l mișca, și doar puține merg prin nervul optic la ochi. Căci una și aceeași materie alcătuiește sîngele, cînd ea se află în vene sau în artere, și spiritele, cînd ea se află în creier, în nervi și în mușchi, și vaporii, cînd ea iese din corp sub formă de aer, și, în sfîrșit, sudoarea sau lacrimile, cînd ea se îngroașă sub formă de apă pe suprafața corpului sau a ochilor.

Articolul CXXX

Cum ceea ce produce durere în ochi îi face să plîngă

Pot deosebi numai două cauze care fac ca vaporii ce ies din ochi să se prefacă în lacrimi. Prima este schimbarea, datorită unui accident oarecare, a formei porilor prin care ei trec, căci lucrul acesta, întîrziind mișcarea vaporilor și schimbînd ordinea lor, poate face ca ei să se transforme în apă. Astfel este suficient ca un pai să cadă în ochi pentru a-i stoarce cîteva lacrimi, din cauză că, provocînd în ochi durere, el schimbă dispoziția porilor săi; întrucît unii pori devin mai strîmți, particulele de vapori trec prin ei mai încet, pe cînd mai-nainte aceste particule ieșeau din pori la o distanță

egala unele de altele, și astfel rămîneau separate, acum ele se intîlnesc, din pricină că ordinea porilor a fost tulburată, drept care se unesc și se transformă astfel în lacrimi.

Articolul CXXXI

Cum plîngem din pricina tristeții

Cealaltă cauză este tristețea urmată de iubire, de bucurie sau, în general, de o cauză oarecare ce face ca inima să împingă mult sînge prin artere. Este nevoie pentru aceasta de tristețe, fiindcă răcind tot sîngele, îngustează porii ochilor. Dar intrucît, pe măsură ce îi îngustează, micșorează și cantitatea de vapori pe care ei trebuie să-i lase să treacă, producerea lacrimilor nu mai este posibilă, dacă in același timp cantitatea acestor vapori nu este sporită de o altă cauză oarecare. Și nu există ceva care să o sporească mai mult decît sîngele care este trimis spre inimă în pasiunea iubirii. De aceea observăm că cei triști nu varsă neîncetat lacrimi, ci numai la intervale, atunci cînd meditează din nou asupra obiectelor pe care le îndrăgesc.

Articolul CXXXII

Despre gemetele care însoțesc lacrimile

Atunci și plămînii sînt uneori umflați brusc de marea cantitate a sîngelui care intră în ei și alungă aerul pe care-l conțineau, iar acesta, ieșind prin beregată, dă naștere la gemetele și strigătele care, de regulă, însoțesc lacrimile. Aceste strigăte sînt de obicei mai ascuțite decît cele care însoțesc rîsul, cu toate că se produc cam în același fel. Explicația stă în faptul că nervii care servesc la lărgirea sau la îngustarea organelor vocii, pentru a o face pe aceasta mai groasă sau mai ascuțită, fiind legați cu nervii care deschid orificiile inimii la bucurie și le ingustează la tristețe, fac ca și aceste organe să se lărgească sau să se îngusteze concomitent.

Articolul CXXXIII

De ce copiii și bătrînii plîng ușor

Copiii și bătrînii sînt mai porniți să plîngă decît oamenii de vîrstă mijlocie, dar pentru motive diferite. Bătrînii plîng adesea de duioșie și de bucurie. Căci aceste două pasiuni îmbinîndu-se, trimit mult sînge în inima bătrînilor și de acolo mulți vapori spre ochii lor; iar agitația acestor vapori este într-atît de întîrziată de răceala care face parte din natura lor[199], încît vaporii se transformă ușor în lacrimi, măcar că mai-nainte nu se manifestase nici o tristețe. Iar dacă unii bătrîni plîng foarte ușor și de supărare, nu atît temperamentul corpului lor, cît cel al spiritului lor[200] îi predispune la aceasta; căci așa se întîmplă numai cu cei atît de slabi, încît se lasă în întregime copleșiți de micile motive de durere, de teamă sau de milă. Același lucru se întîmplă cu copiii, care nu plîng niciodată de bucurie, ci mai ales de tristețe, chiar cînd aceasta nu e însoțită de iubire[201]; căci ei au totdeauna destul sînge pentru a produce mulți vapori, care se transformă în lacrimi, cînd mișcarea lor este întîrziată de tristețe.

Articolul CXXXIV

De ce unii copii pălesc în loc să plîngă

Există totuși unii copii care, în loc să plîngă, pălesc cînd sînt supărați[202]. Ceea ce poate fi indiciul unei judecăți și al unui curaj excepțional din partea lor, anume atunci cînd aceasta se datorește faptului că ei își dau seama de proporțiile răului și se pregătesc pentru o împotrivire dîrză, asemenea celor mai în vîrstă. De obicei aceasta este însă un semn de caracter rău, anume cînd provine din pornirea lor către ură sau către frică; căci acestea sînt pasiuni care micșorează materialul[203] lacrimilor. Vedem, dimpotrivă, că aceia care plîng foarte ușor sînt înclinați către iubire și milă.

Articolul CXXXV

Despre suspine

Cauza suspinelor diferă mult de cea a lacrimilor, deşi, la fel ca lacrimile, suspinele presupun tristeţe[204]. Căci dacă ne vine să plîngem cînd plămînii sînt plini de sînge, ne vine să suspinăm cînd ei sînt aproape goliţi şi cînd imaginea unei speranţe sau a unei bucurii deschide orificiul arterei venoase pe care îl îngustase tristeţea. Pentru că atunci, puţinul sînge care rămîne în plămîni năvăleşte brusc în partea stîngă a inimii prin artera venoasă, fiind împins acolo de dorinţa de a dobîndi această bucurie, dorinţă care agită concomitent toţi muşchii diafragmei şi ai pieptului, iar aerul este împins de îndată prin gură în plămîni, pentru a umple acolo locul lăsat de sînge[205]. Şi tocmai aceasta numim suspinare.

Articolul CXXXVI

Cui se datoresc efectele pasiunilor care sînt specifice anumitor oameni

Dealtminteri, pentru a completa în puţine cuvinte ceea ce se mai poate spune cu privire la diversele efecte sau la diversele cauze ale pasiunilor, mă voi mulţumi să repet principiul pe care se bazează tot ce am scris, şi anume că între sufletul şi corpul nostru există o asemenea legătură, încît dacă o dată am unit o acţiune corporală cu un gînd oarecare, fiecare dintre acestea două nu ni se mai înfăţişează după aceea fără să se înfăţişeze şi celălalt; şi că nu totdeauna unim aceleaşi acţiuni cu aceleaşi gînduri[206]. Aceasta este de ajuns pentru a da socoteală de toate lucrurile pe care fiecare le poate observa ca fiind aparte la el însuşi şi la alţii în legătură cu problema de faţă, lucruri care nu au fost explicate aici. De pildă, este lesne să înţelegem că ciudatele aversiuni ale unor oameni care nu suferă mirosul de trandafiri, prezenţa unei pisici sau alte lucruri asemănătoare nu se datoresc decît faptului că la

începutul vieţii lor fuseseră foarte supăraţi de unele obiecte de felul acesta sau împărtăşiseră simţămintele mamei lor, care fusese supărată de ele fiind gravidă. Căci este sigur că există o legătură între toate emoţiile mamei şi acelea ale copilului care se află în pîntecele ei, aşa încît ceea ce supără pe unul este vătămător şi pentru celălalt[207]. Mirosul de trandafiri poate să fi pricinuit o mare durere de cap copilului, pe cînd se afla încă în leagăn, sau pisica poate să-l fi speriat tare, fără ca cineva să fi observat aceasta şi nici el să-şi poată aminti mai tîrziu despre această întîmplare, cu toate că ideea de aversiune pe care a avut-o atunci faţă de aceşti trandafiri sau faţă de această pisică rămîne imprimată în creierul său pînă la sfîrşitul vieţii[208].

Articolul CXXXVII

Despre folosinţa celor cinci pasiuni explicate aici, în măsura în care ele se referă la corp

După ce am dat definiţiile iubirii, urii, dorinţei, bucuriei şi tristeţii şi după ce am tratat despre toate mişcările corporale care le pricinuiesc sau le însoţesc, nu ne mai rămîne decît să examinăm aici folosinţa lor. În această privinţă trebuie observat că, aşa cum a statornicit natura, ele se referă toate la corp şi sînt date sufletului numai în măsura în care acesta este legat de corp; drept urmare, folosinţa lor firească este aceea de a îndemna sufletul să consimtă şi să contribuie la acţiunile care pot servi la conservarea corpului sau pentru a-l face într-un fel oarecare mai perfect[209]. Iar în acest sens, tristeţea şi bucuria sînt primele două folosite[210]. Căci sufletul este imediat prevenit despre lucrurile care-i sînt dăunătoare corpului numai de senzaţia de durere pe care o încearcă şi care produce în el mai întîi pasiunea tristeţii, apoi ura pentru ceea ce a pricinuit această durere şi în al treilea rînd dorinţa de a se elibera de ea. În acelaşi fel, sufletul este imediat prevenit despre lucrurile folositoare corpului numai printr-o anume desfătare, care stîrneşte în el bucuria şi dă naştere apoi iubirii pentru ceea ce se presupune a fi

cauza ei şi, în sfîrşit, dorinţei de a dobîndi ceea ce ne poate face să persistăm în această bucurie sau să mai gustăm apoi una asemănătoare. De unde se vede că toate cinci sînt foarte folositoare pentru corp şi chiar că tristeţea se află într-un fel pe primul loc, fiind mai necesară decît bucuria, iar ura decît iubirea, deoarece este mai important să respingem lucrurile dăunătoare şi care pot distruge[211], decît să dobîndim ceea ce adaugă vreo perfecţiune fără de care putem subzista.

Articolul CXXXVIII

Despre neajunsurile acestor pasiuni şi mijloacele de a le remedia

Deşi această folosinţă a pasiunilor este cea mai firească pe care o pot avea ele şi deşi toate animalele lipsite de raţiune îşi duc viaţa numai prin mişcări corporale asemănătoare celor care, la noi, urmează de obicei acestor pasiuni[212] şi pe care ele îndeamnă sufletul nostru să le consimtă, totuşi această folosinţă a pasiunilor nu este totdeauna bună, deoarece există o serie de lucruri dăunătoare corpului care nu pricinuiesc la început nici o tristeţe sau provoacă chiar bucurie, aşa cum există altele de folos corpului, deşi la început sînt stînjenitoare[213]. Pe lîngă aceasta, ele fac ca atît binele, cît şi răul pe care ni le înfăţişează să apară aproape totdeauna mai mari şi mai importante decît sînt; drept care ele ne îndeamnă să-l căutăm pe primul şi să-l evităm pe celălalt cu mai mult zel şi cu mai multă grijă decît s-ar cuveni[214]; aşa cum vedem animalele amăgite adesea de momeală că, pentru a evita rele mai mici, se aruncă în altele mai mari. De aceea trebuie să ne servim de experienţă şi de raţiune pentru ca să deosebim binele de rău şi să cunoaştem justa lor valoare, spre a nu-l confunda pe unul cu celălalt şi a nu ţinti necumpătat către ceva zadarnic[215].

Articolul CXXXIX

Despre folosința acelorași pasiuni în măsura în care ele aparțin sufletului, și în primul rînd despre iubire

Cele de mai sus ar fi de ajuns dacă am avea în noi doar corpul sau dacă el ar fi partea noastră cea mai bună; dar întrucît corpul nu este decît partea noastră cea mai puțin însemnată, trebuie să examinăm pasiunile mai ales în măsura în care ele aparțin sufletului, în raport cu care iubirea și ura provin din cunoaștere[216] și preced bucuria și tristețea, în afară de cazul cînd acestea două din urmă țin locul cunoașterii, ale cărei varietăți sînt[217]. Iar cînd această cunoaștere este adevărată, adică atunci cînd lucrurile pe care ea ne îndeamnă să le iubim sînt cu adevărat bune, iar cele pe care ne îndeamnă să le urîm sînt cu adevărat rele, iubirea este neasemuit mai bună decît ura. Ea nu poate fi niciodată prea mare și totdeauna ne produce bucurie. Afirm că iubirea este cît se poate de bună pentru că, făcîndu-ne părtași ai adevăratului bine, ea ne desăvîrșește în aceeași măsură. Afirm de asemenea că iubirea nu poate fi niciodată prea mare, căci tot ceea ce poate face iubirea cea mai excesivă constă în a ne lega atît de perfect de acest bine, încît iubirea pe care noi o resimțim în mod aparte pentru noi înșine nu face nici o deosebire între noi și acel bine, ceea ce nu cred să poată fi vreodată rău[218]. Ea este in mod necesar urmată de bucurie, deoarece ne înfățișează ceea ce iubim ca pe un bine care ne aparține.

Articolul CXL

Despre ură

Ura, dimpotrivă, oricît de mică, nu poate să nu fie dăunătoare. Și ea este totdeauna însoțită de tristețe. Spun, oricît de mică ar fi, deoarece nu există nici o acțiune determinată de ura față de rău la care să nu putem fi îndemnați într-o măsură și mai mare de dragostea pentru binele opus acestui rău, cel puțin cînd

acest bine și acest rău sînt îndeajuns de cunoscute. Căci recunosc că ura față de rău, care se manifestă, de fapt, prin durere, este necesară din punctul de vedere al corpului. Vorbesc însă aici numai despre ura care provine dintr-o cunoaștere mai clară și o raportez numai la suflet. Afirm de asemenea că ura este totdeauna însoțită de tristețe, deoarece răul nefiind decît o lipsire[219] nu poate fi conceput fără un subiect real în care să se afle; și nu există nici un lucru real care să nu aibă în sine ceva bun, așa încît ura care ne depărtează de un rău ne depărtează totodată de binele cu care acesta este legat, iar lipsirea de acest bine, fiind înfățișată sufletului nostru ca un neajuns care îi aparține lui, provoacă în el tristețe. De pildă, ura care ne depărtează de purtările rele ale unei persoane, ne depărtează totodată de convorbirea[220] cu această persoană, în care altminteri am putea găsi ceva bun, lipsirea de acest lucru bun fiind supărătoare pentru noi. Și tot astfel, în orice altă ură se poate observa un motiv de tristețe.

Articolul CXLI

Despre dorință, bucurie și tristețe

Cît privește dorința este evident că atunci cînd ea provine dintr-o adevărată cunoaștere nu poate fi rea, cu condiția să nu fie excesivă și ca această cunoaștere s-o strunească[221]. Este de asemenea evident că bucuria nu poate fi decît bună și că tristețea nu poate fi decît rea în ce privește sufletul[222]. Căci întreaga neplăcere pe care sufletul o capătă din partea răului constă în tristețe, iar întreaga gustare a binelui care ii aparține sufletului, constă în bucurie. Astfel încît dacă nu am avea corp, aș îndrăzni să spun că nu ne-am prea putea deda iubirii și bucuriei, și nici nu am putea evita ura și tristețea[223]. Mișcările corporale care le însoțesc pot fi însă toate dăunătoare pentru sănătate cînd sînt foarte violente și, dimpotrivă, ii pot fi folositoare numai dacă sînt moderate.

Articolul CXLII

Despre bucurie şi iubire comparate cu tristeţea şi ura

Pe de altă parte, dacă ura şi tristeţea trebuie să fie respinse de către suflet chiar atunci cînd ele purced dintr-o cunoaştere adevărată, cu atît mai mult trebuie să fie respinse cînd provin dintr-o părere falsă. Ne putem însă îndoi dacă iubirea şi bucuria sînt bune sau nu cînd au un temei atît de rău; şi se pare că, dacă facem abstracţie de restul şi nu avem în vedere decît ce reprezintă ele în sinea lor[224], raportate la suflet, se poate spune că, deşi bucuria este mai puţin durabilă, iar iubirea mai puţin prielnică decît atunci cînd au un temei mai bun, ele sînt totuşi preferabile tristeţii şi urii care au un temei tot atît de rău. Astfel că în împrejurările vieţii noastre, cînd nu putem evita riscul de a fi înşelaţi, procedăm totdeauna cu mult mai just înclinînd către pasiunile care tind spre bine decît către cele care au în vedere răul, chiar şi numai pentru a-l evita. Şi adesea chiar o falsă bucurie valorează mai mult decît o tristeţe a cărei cauză este adevărată[225]. Dar nu îndrăznesc să spun acelaşi lucru despre iubire în raport cu ura. Căci atunci cind ura este îndreptăţită, ea ne îndepărtează numai de subiectul care conţine răul de care este bine să fim despărţiţi; în timp ce iubirea neîndreptăţită ne leagă de lucruri care pot fi dăunătoare sau, cel puţin, de lucruri care nu merită să fie apreciate de noi aşa cum le apreciem, ceea ce ne dezonorează şi ne injoseşte[226].

Articolul CXLIII

Despre aceleaşi pasiuni, în măsura în care ele se referă la dorinţă

Trebuie să subliniez in mod special că ce am spus despre aceste patru pasiuni nu este valabil decît atunci cînd ele sînt considerate în sine, făcînd abstracţie de restul, şi nu ne îndeamnă la nici o acţiune. Căci în măsura în care ele provoacă în noi dorinţa, prin mijlo-

cirea căreia ne strunesc purtarea, este sigur că toate pasiunile care au o cauză falsă pot fi dăunătoare și că, dimpotrivă, toate cele a căror cauză este justă pot fi de folos[227]; ba chiar, cînd au un temei la fel de rău, bucuria este îndeobște mai dăunătoare decît tristețea, deoarece tristețea, insuflînd reținere și teamă, ne predispune oarecum la prudență, în timp ce bucuria îi face nesocotiți și zvăpăiați pe cei care se lasă în voia ei.

Articolul CXLIV

Despre dorințele a căror îndeplinire nu depinde decît de noi

Dar întrucît aceste pasiuni nu ne pot îndemna la nici o acțiune decît prin mijlocirea dorinței pe care o stîrnesc, trebuie să avem o grijă deosebită de a struni această dorință; iată în ce constă folosul principal al moralei[228]. Dar așa cum arătam adineauri că dorința este totdeauna bună cînd rezultă dintr-o cunoaștere adevărată, la fel nu poate fi decît rea cînd este întemeiată pe o eroare. Și am impresia că eroarea pe care o săvîrșim cel mai curent în ce privește dorința constă în aceea că nu deosebim îndeajuns lucrurile care depind în întregime de noi de cele care nu depind deloc de noi[229]. Căci despre lucrurile care depind numai de noi, adică de liberul nostru arbitru, este de ajuns să știm că sînt bune, pentru a le dori cu o înfocare cît se poate de mare; deoarece făcînd lucruri bune care depind de noi înseamnă să te supui virtuții, și este sigur că dorința de virtute nu poate fi prea înfocată[230]. Mai mult, fiindcă ce dorim în acest fel nu poate să nu ne reușească, întrucît reușita depinde numai de noi, dobîndim totdeauna de la această reușită întreaga satisfacție pe care am așteptat-o. Greșeala pe care o comitem de obicei în această privință nu este însă niciodată că dorim prea mult, ci numai că dorim prea puțin, iar remediul suveran împotriva acestui neajuns constă în a ne elibera spiritul, în măsura în care este cu putință, de oricare alte feluri de dorințe mai puțin folositoare, iar

apoi de a încerca să cunoaştem foarte limpede şi să cercetăm cu atenţie îndreptăţirea a ceea ce merită dorit.

Articolul CXLV

Despre dorinţele care depind numai de celelalte cauze, şi ce este întîmplarea

Cît priveşte lucrurile care nu depind deloc de noi, oricît de bune ar fi ele, nu trebuie să le dorim niciodată cu pasiune[231]: nu numai din pricină că ele pot să nu se întîmple şi să ne mîhnească astfel cu atît mai mult cu cît le-am dorit mai puternic, ci mai ales pentru că, preocupind gîndirea noastră, ne împiedică să acordăm simpatia noastră altor lucruri, a căror dobîndire depinde de noi. Există două remedii generale împotriva acestor dorinţe zadarnice: primul este generozitatea, despre care voi vorbi mai departe; al doilea constă în faptul că trebuie să reflectăm adesea asupra Providenţei divine[232] şi să ne dăm seama că este imposibil ca un lucru oarecare să se întîmple altfel decît a fost determinat din veci de această Providenţă. Ea este, prin urmare, un fel de fatalitate sau necesitate imuabilă, care trebuie opusă întîmplării[233], pentru a o distruge pe aceasta ca fiind o himeră care provine doar dintr-o eroare a înţelegerii noastre[234]. Căci nu putem dori decît ce considerăm într-un fel oarecare a fi posibil şi nu putem considera posibile lucrurile care nu depind de noi decît în măsura în care credem că depind de întîmplare, adică judecînd că ele se pot întîmpla şi că s-au mai întîmplat în trecut altele asemănătoare. Dar această părere se intemeiază numai pe faptul că nu cunoaştem toate cauzele care contribuie la fiecare efect[235], deoarece cînd un lucru pe care l-am considerat ca depinzînd de întîmplare nu se petrece, aceasta dovedeşte că una dintre cauzele care erau necesare pentru a-l produce a lipsit şi, prin urmare, el era absolut imposibil, şi că niciodată în trecut nu s-a întîmplat un lucru asemănător, adică un lucru pentru a cărui producere a lipsit la fel o asemenea cauză; incît dacă

nu am fi ignorat aceasta de la început, nu l-am fi considerat niciodată posibil şi, drept urmare, nici nu l-am fi dorit[236].

Articolul CXLVI

Despre dorinţele care depind de noi şi de altcineva

Trebuie să respingem deci în întregime părerea vulgară, potrivit căreia există în afara noastră o întîmplare care face ca lucrurile să se petreacă sau să nu se petreacă, după placul ei; şi trebuie să ştim că totul este cîrmuit de Providenţa divină, a cărei poruncă veşnică este atît de infailibilă şi de imuabilă încît, în afară de lucrurile pe care însăşi această poruncă le-a vrut dependente de liberul nostru arbitru[237], trebuie să considerăm că nu ni se întîmplă nimic care să nu fie necesar şi oarecum fatal[238], astfel încît nu putem dori, fără să greşim, ca lucrurile să se petreacă altminteri. Dar, întrucît majoritatea dorinţelor noastre se referă la lucruri care nu depind toate de noi şi nici toate de altcineva, trebuie să deosebim exact în ele ceea ce depinde numai de noi, pentru a limita dorinţa noastră numai la aceasta. Cît despre restul, deşi trebuie să considerăm rezultatul lor ca fiind în întregime fatal şi imuabil, pentru ca dorinţa noastră să nu se mai preocupe de ele, nu trebuie totuşi să renunţăm la examinarea motivelor care o fac să spere mai mult sau mai puţin într-un succes, pentru ca aceste motive să servească la dirijarea acţiunilor noastre[239]. Căci, de exemplu, dacă avem treabă într-un loc oarecare, unde putem ajunge pe două căi diferite, dintre care una este de obicei mult mai sigură decît cealaltă, măcar că, eventual, porunca Providenţei prevede că urmînd calea socotită mai sigură vom fi neapărat jefuiţi şi că, dimpotrivă, am putea merge pe calea cealaltă fără nici o primejdie, nu trebuie pentru acest motiv să fim nepăsători la alegerea unei căi sau a alteia, nici să ne lăsăm în voia fatalităţii imuabile a acestei porunci[240]. Raţiunea vrea însă ca noi să fi ales drumul care de obicei era mai sigur[241], iar dorinţa noastră trebuia îndeplinită în această pri-

vință, cînd am urmat-o, oricare ar fi fost necazul ce ni s-ar fi întîmplat, întrucît acest necaz, fiind inevitabil pentru noi, nu avem nici un temei să dorim să fim scutiți de el, ci numai să facem lucrul cel mai bun pe care înțelegerea noastră îl putea cunoaște, așa cum presupun că am și făcut. Și este sigur că atunci cînd ne dăm osteneala să deosebim în chipul acesta fatalitatea de întîmplare[242] ne obișnuim lesne să ne strunim dorințele astfel ca, în măsura în care realizarea lor depinde numai de noi, să ne poată totdeauna da deplină satisfacție[243].

Articolul CXLVII

Despre emoțiile interioare ale sufletului

Voi adăuga aici o singură considerație, care mi se pare că este de mare folos pentru a ne scuti de orice neplăcere din partea pasiunilor. Este vorba de faptul că binele și răul nostru depind mai cu seamă de emoțiile interioare, care nu sînt trezite în suflet decît de sufletul însuși[244]. Prin aceasta, ele se deosebesc de pasiunile sufletului, care depind totdeauna de o mișcare oarecare a spiritelor. Și deși aceste emoții ale sufletului sînt adesea unite cu pasiunile care le sînt asemănătoare, ele pot adesea să se întîlnească și cu altele, ba chiar să se nască din cele care le sînt contrarii. De pildă, cînd un soț își plînge soția moartă, pe care (așa cum se întîmplă cîteodată) ar fi nemulțumit să o vadă reînviată, este posibil ca inima lui să fie cuprinsă de tristețea pe care o trezesc în el ceremonia pompoasă a înmormîntării și absența unei persoane cu care s-a obișnuit să stea de vorbă; și mai este posibil ca unele rămășițe de iubire sau de milă, care se înfățișează imaginației lui, să-i stoarcă lacrimi adevărate, cu toate că în același timp simte o bucurie tainică în străfundurile sufletului său, bucurie a cărei emoție este atît de puternică, încît tristețea și lacrimile care o însoțesc nu-i pot micșora cîtuși de puțin forța. Iar cînd citim despre aventuri neobișnuite într-o carte sau le vedem reprezentate la teatru, ele ne trezesc cîteodată tristețea, cî-

teodată bucuria sau iubirea sau ura şi, în general, toate pasiunile, în funcţie de diversitatea obiectelor care se înfăţişează imaginaţiei noastre, dar în asemenea condiţii încercăm plăcere simţindu-le trezite în noi, iar această plăcere este o bucurie intelectuală, care poate tot atît de bine să se nască din tristeţe, ca şi din orice altă pasiune[245].

Articolul CXLVIII

Practicarea virtuţii este un remediu suveran împotriva pasiunilor

Dar în măsura în care aceste emoţii interioare ne răscolesc mai adînc şi, drept urmare, au asupra noastră mult mai multă putere decît pasiunile cu care se însoţesc şi de care diferă, este sigur că ori de cîte ori sufletul nostru are motive de mulţumire în lăuntrul său, toate tulburările care vin din altă parte nu sînt deloc în stare să-i facă rău, ci servesc mai curînd să-i sporească bucuria, deoarece constatarea că nu poate fi rănit de ele îl face să-şi cunoască perfecţiunea[246]. Şi ca sufletul nostru să aibă pentru ce să fie astfel mulţumit nu trebuie decît să meargă neabătut pe drumul virtuţii. Căci oricine a trăit astfel încît conştiinţa să nu-i poată reproşa că nu a făcut vreodată toate lucrurile pe care le-a considerat a fi cele mai bune (ceea ce eu numesc aici a merge pe drumul virtuţii), scoate din aceasta o satisfacţie care este atît de capabilă să-l facă fericit, încît nici chiar cele mai violente strădanii ale pasiunilor nu sînt vreodată în stare să tulbure liniştea sufletului său[247].

PARTEA A TREIA

DESPRE PASIUNILE PARTICULARE[248]

Articolul CXLIX

Despre stimă şi desconsiderare

După ce am explicat cele şase pasiuni primitive, care sînt ca nişte genuri faţă de care toate celelalte pasiuni sînt specii, voi arăta aici pe scurt ce este specific la fiecare din acestea, urmînd aceeaşi ordine pe care am folosit-o mai sus la enumerarea lor. Primele două sînt stima şi desconsiderarea. Căci deşi aceste denumiri nu desemnează în mod curent decît opiniile pe care le avem — fără pasiune — despre valoarea fiecărui lucru, totuşi din cauză că din aceste opinii se nasc adesea pasiuni cărora nu li s-au dat nume speciale, mi se pare că le pot fi atribuite aceste nume[249]. Stima, ca pasiune, este o înclinaţie a sufletului de a-şi reaminti valoarea lucrului stimat, înclinaţia cauzată de o mişcare specială a spiritelor, conduse în creier astfel încît să întărească impresiile care slujesc la aceasta. Şi invers, pasiunea desconsiderării este o înclinaţie a sufletului de a privi cu atenţie josnicia sau micimea a ceea ce el desconsideră, înclinaţie pricinuită de mişcările spiritelor care întăresc ideea acestei micimi.

Articolul CL

Aceste două pasiuni nu sînt decît nişte varietăţi ale mirării

Astfel, aceste două pasiuni sînt, de fapt, nişte varietăţi ale mirării. Căci atunci cînd nu ne stîrneşte mirare nici mărimea, nici micimea unui obiect, noi nu facem nici mai mult nici mai puţin caz de el decît ne dictează raţiunea că merită să facem; astfel, că atunci îl stimăm sau îl desconsiderăm fără pasiune[250]. Şi deşi stima este adesea trezită în noi de iubire, iar desconsiderarea de ură, acest lucru nu este universal valabil,

datorîndu-se doar faptului că sîntem mai mult sau mai puțin înclinați să luăm în considerare mărimea sau micimea unui obiect în funcție de gradul afecțiunii pe care o avem pentru el.

Articolul CLI

Despre faptul că ne putem stima sau desconsidera pe noi înșine

Dar aceste două pasiuni pot fi îndeobște raportate la tot felul de obiecte; ele prezintă însă un interes deosebit cînd le raportăm la noi înșine, adică atunci cînd stîmăm sau desconsiderăm propriile noastre merite. În acest caz, mișcarea spiritelor care le pricinuiește este atît de vizibilă, încît schimbă chiar expresia feței, gesturile, mersul și, în general, toate acțiunile celor care își fac o părere mai bună sau mai rea despre sine ca de obicei.

Articolul CLII

Pentru ce motiv ne putem stima

Și întrucît unul dintre principalele aspecte ale înțelepciunii este să știi în ce fel și pentru ce motiv fiecare din noi trebuie să se stimeze sau să se desconsidere[251], voi încerca să-mi spun aici părerea. Nu observ în noi decît un singur lucru care ar putea să ofere un temei îndreptățit pentru a ne stima, și anume folosirea liberului nostru arbitru și autoritatea pe care o avem asupra voințelor noastre. Căci numai pentru acțiunile care depind de acest liber arbitru putem fi pe bună dreptate lăudați sau blamați[252], iar liberul arbitru ne face într-un fel asemănători lui Dumnezeu, transformîndu-ne în proprii noștri stăpîni[253], în afara cazurilor cînd pierdem, din lașitate, drepturile pe care el ni le conferă.

Articolul CLIII

În ce constă generozitatea

Consider de aceea că adevărata generozitate, care face ca un om să-şi acorde cea mai mare stimă pe care poate fi îndreptăţit să şi-o acorde[254], constă, pe de-o parte, în faptul că el ştie că nu există nimic care să-i aparţină cu adevărat, în afară de această putinţă de a dispune liber de voinţele sale şi nu există nimic pentru care el să merite a fi lăudat sau blamat în afara chipului cum o foloseşte, bine sau rău; iar pe de altă parte, în faptul că el simte în sine o hotărîre fermă şi statornică de a o folosi bine, adică de a nu fi lipsit niciodată de voinţa de a întreprinde şi a realiza toate lucrurile pe care le va considera ca fiind cele mai bune[255]. Ceea ce înseamnă a urma perfect calea virtuţii[256].

Articolul CLIV

Generozitatea ne împiedică să-i desconsiderăm pe ceilalţi

Cei care sînt conştienţi de aceasta şi au acest simţămînt despre sine se conving lesne că orice alt om le poate şi el avea faţă de sine, deoarece nu există în ele nimic care să depindă de altul[257]. Iată de ce oamenii generoşi nu desconsideră niciodată pe nimeni; şi deşi văd adesea că ceilalţi comit greşeli care scot la iveală slăbiciunea lor, ei sînt totuşi mai înclinaţi să-i scuze decît să-i blameze, fiind dispuşi să creadă că le comit mai curînd din ignoranţă decît din lipsă de bunăvoinţă[258]. Şi aşa cum nu se cred cu mult mai prejos de cei care au mai multe bunuri şi onoruri sau care au chiar mai mult spirit, mai multă ştiinţă, mai multă frumuseţe şi, în general, îi depăşesc prin alte calităţi[259], la fel nu se consideră cu mult mai presus de cei pe care îi întrec, fiindcă toate aceste lucruri le par a fi de foarte mică importanţă în comparaţie cu bunăvoinţa, singura

pentru care ei se stimează şi pe care de asemenea o presupun a fi sau cel puţin a putea fi prezentă în fiecare dintre ceilalţi oameni.

Articolul CLV

În ce constă umilinţa virtuoasă

Astfel, cei mai generoşi sînt de obicei şi cei mai umili; iar umilinţa virtuoasă constă numai în faptul că meditaţia pe care o facem despre imperfecţia naturii noastre şi despre greşelile pe care am putut să le comitem în trecut sau sîntem în stare să le comitem, greşeli care nu sînt mai mici decît cele care pot fi comise de alţii, ne determină să nu ne preferăm pe noi înşine altcuiva şi să ne dăm seama că alţii, posedind liberul arbitru în aceeaşi măsură ca şi noi, pot să dispună de el tot atît de bine[260].

Articolul CLVI

Care sînt proprietăţile generozităţii şi cum serveşte ea ca remediu împotriva tuturor neorînduielilor cauzate de pasiuni

Cei care sînt generoşi în acest chip sînt porniţi din fire spre fapte mari, fără totuşi să întreprindă vreun lucru de care nu se simt capabili. Şi întrucît în ochii lor nimic nu este mai important decît a face bine celorlalţi oameni şi a desconsidera, prin urmare, propriul lor interes, ei sînt totdeauna cît se poate de politicoşi, amabili şi săritori faţă de oricine[261]. În felul acesta, ei îşi stăpînesc în întregime pasiunile, în special dorinţele, gelozia şi invidia, deoarece nici un lucru a cărui dobîndire nu depinde de ei nu valorează în ochii lor destul pentru a merita să fie mult dorit; şi ura faţă de oameni, deoarece îi stimează pe toţi; şi frica, deoarece încrederea pe care o au în virtutea lor le dă siguranţă; şi, în sfîrşit mînia, deoarece, punînd prea puţin preţ pe toate lucrurile care depind de altcineva nu le acordă niciodată duşmanilor avantajul de a se recunoaşte jigniţi de ei.

Articolul CLVII

Despre orgoliu

Toți cei care nutresc o părere bună despre sine din vreun alt motiv[262], oricare ar fi el, nu posedă o adevărată generozitate, ci doar orgoliu, care este totdeauna un lucru foarte vicios, și aceasta cu atît mai mult cu cît motivul autoaprecierii este mai neîndreptățit; iar motivul cel mai neîndreptățit dintre toate constă în a fi orgolios fără nici un temei, adică fără să te gîndești că trebuie să ai vreun merit pentru care să fii apreciat, ci numai fiindcă nu ții deloc seama de merit și, închipuindu-ți că gloria nu este altceva decît o uzurpare, crezi că cei care își atribuie mai multă glorie au mai mult parte de ea[263]. Acest viciu este atît de contrar rațiunii și atît de absurd, încît mi-ar fi greu să cred că au existat oameni care să se fi lăsat în voia lui, dacă nimeni nu ar fi fost cîndva lăudat pe nedrept; dar lingușirea este atît de răspîndită peste tot, încît nu există nici un om, oricîte lipsuri ar avea, care să nu se vadă adesea apreciat pentru lucruri care nu merită nici o laudă sau care merită chiar să fie blamate; ceea ce dă prilej și celor mai ignoranți și mai nătîngi să cadă într-un astfel de orgoliu.

Articolul CLVIII

Efectele orgoliului sînt contrare celor ale generozității

Dar oricare ar fi motivul pentru care avem o bună părere despre noi, dacă el este altul decît voința ce o simțim în noi de a dispune totdeauna bine de liberul nostru arbitru, voință din care am arătat că provine generozitatea, el stîrnește totdeauna un orgoliu foarte reprobabil și care este atît de diferit de adevărata generozitate, încît duce la efecte cu totul opuse. Căci toate celelalte bunuri, precum spiritul, frumusețea, bogăția, onorurile etc., fiind de obicei cu atît mai prețuite, cu cît mai mic este numărul persoanelor care le po-

sedă şi fiind în majoritatea cazurilor de o asemenea natură, încît chiar nu pot fi împărtăşite multora, aceasta-i împinge pe orgolioşi să încerce să-i coboare pe toţi ceilalţi oameni şi, fiind sclavi ai dorinţelor lor, sufletul le este frămîntat neîncetat de ură, de invidie, de gelozie sau de mînie[264].

Articolul CLIX

Despre umilinţa vicioasă

Cît despre josnicie sau umilinţa vicioasă, ea constă mai ales în faptul că omul se simte slab sau şovăitor şi, ca şi cum n-ar putea uza în întregime de liberul său arbitru, nu se poate abţine de a face lucruri de care ştie că se va căi mai tîrziu; ea mai constă şi în credinţa acelui om că nu poate să subziste prin sine însuşi şi nici să se lipsească de multe lucruri a căror dobîndire depinde de alţii. Astfel, ea este direct opusă generozităţii, şi se întîmplă adesea că aceia care au spiritul cel mai josnic sînt şi cei mai aroganţi şi mai îngîmfaţi, aşa cum cei mai generoşi sînt şi cei mai modeşti şi mai umili. Dar în timp ce oamenii care au spiritul puternic şi generos nu-şi schimbă niciodată dispoziţia din pricina succeselor sau necazurilor care li se întîmplă, cei care au spiritul slab şi mîrşav sînt călăuziţi numai de întîmplare, iar succesul îi înfumurează tot atît de mult, pe cît de umili îi fac împrejurările potrivnice. Îi vedem adesea chiar înjosindu-se cu neruşinare în faţa celor de la care aşteaptă vreun folos sau se tem de vreun rău; şi totodată se suie cu neobrăzare deasupra celor de la care nu speră nimic şi de care nu se tem[265].

Articolul CLX

Care este mişcarea spiritelor în aceste pasiuni

Este, dealtminteri, lesne să ne dăm seama că orgoliul şi josnicia nu sînt numai vicii, ci şi pasiuni, prin faptul că emoţia lor se exteriorizează puternic la cei care sînt pe neaşteptate cocoţaţi sau doborîţi de vreun

concurs de împrejurări. Ne putem însă îndoi că generozitatea și umilința, care sînt virtuți, pot fi și pasiuni, fiindcă mișcările pe care le produc sînt mai puțin evidente și fiindcă se pare că virtutea nu are raporturi atît de strînse cu pasiunea pe cît le are viciul[266]. Totuși nu văd nici un motiv care să împiedice ca aceeași mișcare a spiritelor ce servește la întărirea unui gînd, cînd acesta are o bază eronată, să nu-l poată întări și atunci cînd are o bază justă. Și întrucît orgoliul și generozitatea nu constau decît amîndouă în părerea bună pe care o avem despre sine și nu diferă decît prin faptul că această părere este nedreaptă într-un caz și dreaptă în celălalt, am impresia că le putem raporta la aceeași pasiune, provocată de o mișcare compusă din cele ale mirării, bucuriei și iubirii — atît ale iubirii de sine, cît și ale celei pentru lucrul care face să ne stimăm. Și invers, mișcarea care provoacă umilința, fie virtuoasă, fie vicioasă, este compusă din cele ale mirării, tristeții și iubirii de sine, amestecată cu ura resimțită față de lipsurile noastre, care ne fac să ne desconsiderăm. Iar toată deosebirea pe care eu o observ între aceste mișcări constă în faptul că cea a mirării are două proprietăți: prima, că surpriza o face intensă chiar de la început; a doua, că această mișcare este egală în continuare, adică spiritele continuă să se miște cu aceeași cadență în creier. Dintre aceste două proprietăți, prima se întîlnește mai mult la orgoliu și la josnicie decît la generozitate și la umilința virtuoasă; a doua, dimpotrivă, se observă mai mult la ultimele două decît la celelalte. Motivul este că viciul provine de obicei din ignoranță[267] și că oamenii care se cunosc pe sine cel mai puțin sînt și cei mai înclinați să se înfumureze și să se umilească mai mult decît s-ar cuveni, pentru că tot ce li se întîmplă nou îi surprinde și îi face ca, atribuindu-și lor înșile meritul celor întîmplate, să se admire și să se stimeze sau să se desconsidere, în funcție de convingerea lor că ceea ce li se întîmplă este sau nu spre folosul propriu. Dar întrucît adesea după un lucru care i-a înfumurat vine un altul care îi umilește, mișcarea pasiunii lor variază. Cînd e vorba de generozitate, dimpotrivă, nu

există nimic care să nu fie compatibil cu umilinţa virtuoasă şi nimic altceva care să poată schimba mişcările spiritelor, ceea ce face ca aceste mişcări să fie neşovăitoare, constante şi totdeauna foarte asemănătoare cu ele însele. Dar ele nu se datoresc atît de mult surprizei, pentru că cei care se stimează în acest chip cunosc destul de bine motivele care îi fac să se stimeze. Se poate spune totuşi că aceste motive sînt atît de surprinzătoare (şi anume putinţa de a folosi liberul nostru arbitru, care face să ne arătăm consideraţie nouă înşine, şi neajunsurile subiectului în care se află această putinţă, care fac să nu ne stimăm prea mult), încît ori de cîte ori ni le reamintim, ele ne pricinuiesc mereu o nouă mirare.

Articolul CLXI

Cum poate fi dobîndită generozitatea

Trebuie să arătăm că ceea ce numim îndeobşte virtuţi sînt deprinderi ale sufletului care il predispun pentru anumite gînduri[268], fiind deci diferite de aceste gînduri, dar putîndu-le produce şi, la rîndul lor, putînd fi produse de ele. Trebuie să mai arătăm că asemenea gînduri pot fi produse de sufletul singur, dar că se întîmplă adesea ca o anumită mişcare a spiritelor să le întărească, ele fiind în felul acesta acţiuni ale virtuţii şi totodată pasiuni ale sufletului. Astfel, deşi nu există o altă virtute la care buna obîrşie[269] să pară a contribui atît de mult ca la virtutea care face să nu ne apreciem decît la justa noastră valoare şi deşi ar fi lesne să credem că toate sufletele pe care Dumnezeu le-a pus în corpurile noastre nu sînt deopotrivă de nobile şi de puternice (ceea ce m-a făcut să numesc această virtute generozitate, potrivit uzanţei limbii noastre, şi nu mărinimie[270], potrivit uzanţei scolastice, unde ea nu-i prea bine cunoscută)[271], este totuşi sigur că o educaţie bună[272] ajută mult la îndreptarea lipsurilor cu care ne naştem; şi dacă ne preocupăm adesea să cercetăm ce este liberul arbitru şi cît de mari sînt avantajele decurgînd din hotărîrea fermă de a-i da o bună folosinţă,

iar, pe de altă parte, cît de zadarnice și inutile sînt toate grijile care îi frămîntă pe ambițioși, putem stîrni în noi pasiunea și apoi dobîndi virtutea generozității, care este ca o cheie a tuturor celorlalte virtuți și un remediu general împotriva tuturor neorînduielilor provocate de pasiuni[273]. Drept care am impresia că aceste considerente merită pe deplin să fie luate în seamă.

Articolul CLXII

Despre venerație

Venerația sau respectul este o tendință a sufletului nu numai de a stima obiectul căruia îi dă cinstire, dar și de a i se supune cu oarecare teamă, pentru a încerca să și-l facă favorabil. Simțim așadar venerația numai pentru cauzele libere[274], pe care le considerăm în stare să ne facă bine sau rău, fără să știm pe care din acestea ni-l vor face. Căci pentru cele de la care așteptăm numai bine simțim mai curînd iubire și devoțiune decît o simplă venerație, iar pentru cele de la care așteptăm numai rău simțim ură. Iar cînd cauza acestui bine sau a acestui rău nu ne pare a fi liberă, atunci nu ne mai supunem ei pentru a încerca să ne-o facem favorabilă. Astfel, cînd păgînii venerau pădurile, izvoarele sau munții, ei nu se închinau propriu-zis acestor lucruri moarte, ci divinităților despre care credeau că le patronează. Iar mișcarea spiritelor care provoacă venerația se compune din cea care provoacă mirarea și cea care provoacă teama[275], despre care voi vorbi mai departe.

Articolul CLXIII

Despre dispreț

Cu toate acestea, ceea ce numesc dispreț este tendința sufletului de a desconsidera o cauză liberă, socotind că, deși prin natura ei ar fi în stare să facă bine sau rău, ea este totuși într-atît mai prejos de noi, încît nu ne poate face nici bine nici rău. Iar mișcarea spiritelor care o provoacă este compusă din mișcările care provoacă mirarea și siguranța sau îndrăzneala.

Articolul CLXIV

Despre folosința acestor două pasiuni

Generozitatea și slăbiciunea spiritului sau josnicia sînt cele care determină folosirea bună sau rea a acestor două pasiuni. Căci cu cît sufletul cuiva este mai nobil și mai generos, cu atît acesta este mai înclinat să dea fiecăruia ce îi aparține. Astfel simțim nu numai o foarte adîncă umilință față de Dumnezeu, dar de asemenea manifestăm fără împotrivire toată cinstirea și respectul datorate oamenilor, fiecăruia după rangul și autoritatea pe care o are în societate[276], și nu disprețuim nimic în afara viciilor. Dimpotrivă, cei cu spiritul josnic și slab sînt predispuși să păcătuiască prin exces, uneori adorînd lucruri care sînt vrednice doar de desconsiderare sau temîndu-se de ele, iar alteori disprețuind cu nerușinare lucrurile care merită cel mai mult de a li se da cinstire. Adesea ei trec foarte repede de la blasfemia cea mai gravă la superstiție, apoi de la superstiție la blasfemie, încît nu există nici un viciu și nici o neorînduială a spiritului de care să nu fie capabili.

Articolul CLXV

Despre speranță și teamă

Speranța este o pornire a sufletului de a se convinge că ce dorește el se va întîmpla, pornire pricinuită de o mișcare specială a spiritelor, și anume de o îmbinare a mișcărilor bucuriei și ale dorinței. Iar teama este o altă pornire a sufletului, care îl convinge că nu se va întîmpla ceea ce dorește el. Trebuie arătat că, deși aceste două pasiuni sînt contrarii, le putem resimți pe amîndouă concomitent, de pildă cînd ne imaginăm în același timp diverse motive, dintre care unele ne fac să credem că îndeplinirea dorinței este ușoară, iar celelalte o fac să pară că este anevoioasă.

Articolul CLXVI

Despre siguranță și desperare

Nici una dintre aceste pasiuni[277] nu însoțește vreodată dorința fără să lase un loc și celeilalte. Căci atunci cînd speranța este atît de puternică încît alungă în întregime teama, ea își schimbă natura și se numește siguranță sau asigurare. Iar cînd sîntem siguri că se va întîmpla ceea ce dorim, deși continuăm să vrem ca acest lucru să se întîmple, încetăm totuși să fim agitați de pasiunea dorinței, care ne făcea să urmărim cu neliniște realizarea lui. La fel, cînd teama este atît de intensă încît înlătură orice speranță, ea se transformă în desperare; iar desperarea, înfățișînd lucrul ca fiind imposibil, stinge cu totul dorința, care nu se îndreaptă decît spre lucrurile posibile[278].

Articolul CLXVII

Despre gelozie

Gelozia este un fel de teamă legată de dorința de a păstra stăpînirea unui bun oarecare. Ea nu provine atît de mult din temeinicia motivelor care ne-ar face să credem că l-am putea pierde, cît de la marele preț pe care-l punem pe acel bun, ceea ce ne face să scrutăm cele mai mici pretexte de bănuială și să le luăm drept motive foarte temeinice[279].

Articolul CLXVIII

În ce măsură această pasiune poate fi onorabilă

Întrucît trebuie să avem mai multă grijă la păstrarea bunurilor care sînt foarte mari decît a acelora care sînt mai mici, această pasiune poate fi în unele cazuri justă și onorabilă. Astfel, de exemplu, un căpitan care apără o cetate de o mare importanță are dreptul să fie gelos pe ea, adică să fie bănuitor în privința tuturor mijloacelor prin care ea ar putea fi cucerită pe neașteptate, iar o femeie cinstită nu poate fi blamată

pentru că este geloasă pe onoarea ei, adică nu numai că se fereşte de a se purta urît, dar evită chiar şi cele mai mici pretexte de clevetire.

Articolul CLXIX

În ce cazuri gelozia este reprobabilă

Dar oamenii îşi bat joc de un zgîrcit care este gelos pe comoara lui, adică atunci cînd o ascunde de ochii altora şi nu vrea să se depărteze de ea nici pentru o clipă, de teamă că îi poate fi furată, căci banii nu merită să fie păziţi cu atîta grijă. Îl dispreţuim pe bărbatul care este gelos pe soţia lui, căci o astfel de gelozie este dovada că nu o iubeşte aşa cum se cuvine şi că are o părere proastă despre sine sau despre ea. Afirm că nu o iubeşte aşa cum se cuvine, căci dacă ar nutri pentru ea o dragoste adevărată nu ar fi deloc pornit să-i arate neîncredere. Dar în realitate nu pe ea o iubeşte, ci binele care în închipuirea lui constă în a o poseda singur; şi nu s-ar teme să piardă acest bine dacă nu ar crede că este nedemn de el sau chiar că soţia lui îi este necredincioasă. Dealtminteri, această pasiune este legată doar de bănuieli şi de neîncredere, căci a încerca să eviţi un rău atunci cînd ai un motiv real de a te teme nu înseamnă, la drept vorbind, să fii gelos.

Articolul CLXX

Despre nehotărîre

Nehotărîrea este şi ea un fel de teamă care, ţinînd sufletul parcă în cumpănă între mai multe acţiuni pe care le poate săvîrşi, îl face să nu îndeplinească nici una şi să aibă astfel timp pentru a alege înainte de a se decide. Prin aceasta ea are, într-adevăr, un anumit rol pozitiv. Dar cînd durează mai mult decît e nevoie şi cînd face ca timpul necesar pentru a acţiona să fie folosit pentru deliberare, ea este foarte dăunătoare. Am afirmat că ea este un fel de teamă, deşi cînd avem de ales între mai multe lucruri ce par la fel de bune se poate întîmpla să rămînem nesiguri şi nehotărîţi fără

ca să simţim vreo teamă. Căci acest fel de nehotărîre provine numai de la subiectul care ni se prezintă şi nu dintr-o mişcare a spiritelor[280]. Pentru acest motiv ea nu este o pasiune, afară de cazul cînd teama de a greşi la alegere face să crească nesiguranţa. Dar această teamă este la unii atît de obişnuită şi atît de puternică, încît adesea, chiar dacă nu au de ales, neaflîndu-se înaintea lor decît un singur lucru pe care trebuie să-l ia sau să-l lase, ea îi opreşte şi îi face să stea locului fără de folos, pentru a căuta alte lucruri. În acest caz este vorba de un exces de nehotărîre, care provine dintr-o prea mare dorinţă de a proceda bine şi dintr-o slăbiciune a înţelegerii, care nu are noţiuni clare şi distincte, ci doar o mulţime de noţiuni confuze. Remediul împotriva acestui exces constă de aceea în a ne obişnui să formulăm judecăţi sigure şi precise despre toate lucrurile care ni se înfăţişează şi să fim convinşi că ne împlinim datoria ori de cîte ori facem ceea ce considerăm că este cel mai bun lucru, chiar dacă, eventual, judecăm foarte greşit[281].

Articolul CLXXI

Despre curaj şi îndrăzneală

Curajul, atunci cînd constituie o pasiune, iar nu numai o deprindere sau o pornire naturală[282], este o anumită căldură[283] sau o agitaţie care îndeamnă sufletul să pornească viguros la înfăptuirea lucrurilor pe care vrea să le facă, oricare ar fi natura lor. Cît despre îndrăzneală, ea este un soi de curaj care îndeamnă sufletul la înfăptuirea lucrurilor care sînt cele mai primejdioase.

Articolul CLXXII

Despre emulaţie

Şi emulaţia este o specie de curaj, dar într-un alt sens. Căci putem considera curajul ca un gen care se împarte în tot atîtea specii cîte obiecte diferite există sau în tot atîtea alte specii cîte cauze există. Îndrăz-

neala este o specie a curajului în primul sens, iar emulaţia în sensul celălalt. Emulaţia nu este altceva decît o căldură care predispune sufletul să întreprindă acţiuni în care speră că va reuşi, pentru că vede că altora le reuşesc. Este deci o specie de curaj a cărui cauză externă este exemplul[284]. Spun cauză externă, pentru că, în afară de aceasta, trebuie să existe totdeauna una internă, care constă în aceea că avem corpul astfel întocmit încît dorinţa şi speranţa au mai multă putere să îndrepte spre inimă o mare cantitate de sînge decît au teama şi desperarea să o împiedice.

Articolul CLXXIII

În ce fel îndrăzneala depinde de speranţă

Trebuie să arătăm că, deşi obiectul îndrăznelii este dificultatea, din care se trag de obicei teama şi chiar desperarea, astfel că în treburile cele mai periculoase şi cele mai desperate folosim cel mai mult îndrăzneala şi curajul, este totuşi nevoie să sperăm sau chiar să fim siguri că scopul pe care-l urmărim va fi atins, pentru a ne împotrivi cu vigoare dificultăţilor întîmpinate. Dar acest scop este diferit de obiectul îndrăznelii. Căci acelaşi lucru nu ne poate insufla în acelaşi timp siguranţă şi desperare. Astfel, cînd cei din familia Decius[285] se năpusteau asupra duşmanilor, înfruntînd o moarte sigură, obiectul îndrăznelii lor era dificultatea de a rămîne în viaţă în cursul acestei acţiuni, dificultate care le stîrnea doar desperarea, deoarece erau siguri că vor muri; scopul lor era însă de a-i însufleţi pe propriii ostaşi prin exemplul lor şi de a-i face să dobîndească victoria, lucru pentru care nutreau speranţă; dacă nu cumva scopul lor era şi acela de a se acoperi de glorie după o moarte de care erau siguri.

Articolul CLXXIV

Despre laşitate şi frică

Laşitatea este direct opusă curajului, fiind o moleşeală sau o răceală care împiedică sufletul de a se hotărî să înfăptuiască lucruri pe care le-ar face dacă ar

fi lipsit de această pasiune. Iar frica sau spaima, care este contrariul îndrăznelii, nu este numai o răceală, dar şi o tulburare şi o uluire a sufletului care îi iau acestuia forţa de a rezista relelor despre care crede că sînt aproape.

Articolul CLXXV

Despre folosinţa laşităţii

Deşi nu mă pot convinge că natura a dat omului o pasiune care să fie în toate cazurile vicioasă şi să nu aibă nici o folosinţă bună şi lăudabilă, îmi vine totuşi foarte greu să pricep la ce pot servi laşitatea şi frica[286]. Aş crede că laşitatea are o folosinţă oarecare doar atunci cînd ne scuteşte de neplăcerile pe care am putea fi îndemnaţi să ni le asumăm pentru raţiuni în aparenţă întemeiate, dacă alte raţiuni mai sigure, care ne-au făcut să le considerăm inutile, nu ar fi trezit această pasiune. Căci în afară de faptul că scuteşte sufletul de aceste neplăceri, ea mai serveşte în asemenea împrejurări şi corpului, prin faptul că, întîrziind mişcarea spiritelor, împiedică risipirea forţelor lui. Dar îndeobşte este foarte dăunătoare, deoarece abate voinţa de la acţiuni utile. Şi întrucît ea provine doar din faptul că nu avem destulă speranţă şi dorinţă, trebuie numai să întărim în noi aceste două pasiuni pentru a o îndrepta.

Articolul CLXXVI

Despre folosinţa fricii

În ce priveşte frica sau spaima, nu văd cum ar putea să fie vreodată lăudabilă şi folositoare. Dealtfel, frica nu este o pasiune aparte, ci numai un exces de laşitate, de uluire şi de teamă, exces avînd totdeauna caracter de viciu[287]. La fel, îndrăzneala este un exces de curaj, care este totdeauna bun, cu condiţia ca scopul pe care îl urmărim să fie bun[288]. Şi întrucît cauza principală a fricii este surpriza, nu există nimic mai bun

pentru a ne elibera de ea decît să facem uz de premeditare[289] şi să ne pregătim pentru toate evenimentele a căror temere o pot pricinui.

Articolul CLXXVII

Despre mustrarea de cuget

Mustrarea de cuget este un soi de tristeţe care provine din îndoiala noastră că un lucru pe care il facem sau l-am făcut nu este bun. Ea presupune neapărat îndoiala. Căci dacă am avea deplina siguranţă că ceea ce facem este rău, ne-am abţine de la a face acest lucru, pentru că voinţa aspiră numai spre lucruri care au măcar aparenţa că sînt bune[290]. Iar dacă am fi siguri că ceea ce am şi făcut este rău, am simţi căinţă, iar nu numai mustrare de cuget[291]. Dar rolul acestei pasiuni constă în a ne face să cercetăm dacă lucrul de care ne îndoim este bun sau nu şi a ne impiedica de a-l mai face altădată, cît timp nu ne-am asigurat că este bun. Dar întrucit ea presupune răul, cel mai bine ar fi să nu avem niciodată prilejul de a o simţi. O putem de-altfel preveni prin aceleaşi mijloace prin care ne putem lipsi de nehotărîre.

Articolul CLXXVIII

Despre batjocură

Derîderea sau batjocura este un soi de bucurie amestecată cu ură, care provine din faptul că observăm un mic rău oarecare la o persoană despre care credem că este vrednică de el[292]. Simţim ură pentru acest rău şi bucurie de a-l vedea la acela care îl merită. Iar cînd aceasta se întîmplă pe neaşteptate, surpriza şi mirarea ne face să izbucnim în rîs, potrivit celor arătate mai sus despre natura rîsului[293]. Dar răul acesta trebuie să fie mic, căci dacă este mare nu putem crede că acel care îl are este vrednic de el, în afară de cazul că sîntem din fire foarte răutăcioşi şi simţim pentru acel om o mare ură[294].

Articolul CLXXIX

De ce oamenii cei mai plini de cusururi sînt de obicei şi cei mai batjocoritori

Se observă că cei care au defecte foarte vizibile, cum ar fi şchiopii, chiorii, cocoşaţii, cei care au suferit vreo jignire în public, sînt deosebit de înclinaţi spre batjocură. Căci, dorind să-i vadă pe alţii tot atît de defavorizaţi cum sînt ei, le pare bine de necazurile care li se întîmplă şi îi socot vrednici de ele.

Articolul CLXXX

Despre folosința ironiei

Cît priveşte ironia moderată[295], care dojeneşte cu folos viciile, făcîndu-le să pară ridicole, fără totuşi să ne luăm în rîs pe noi înşine sau să manifestăm cumva ură împotriva unor persoane, ea nu este o pasiune, ci o calitate a omului de lume[296], care face să se manifeste buna lui dispoziţie şi liniştea sufletului său, acestea fiind semne de virtute, iar adesea să se manifeste şi agerimea spiritului său prin faptul că ştie să dea o înfăţişare plăcută lucrurilor pe care le ridiculizează[297].

Articolul CLXXXI

Despre folosința rîsului în ironie

Nu este un lucru necuviincios să rîzi cînd auzi ironiile altuia; ba ele se pot înfăţişa astfel, încît ar însemna că eşti un ursuz dacă nu ai rîde auzindu-le. Atunci însă cînd facem ironii noi înşine este mai cuviincios să ne abţinem de la rîs, pentru a nu da impresia că sîntem surprinşi de lucrurile pe care le spunem şi nici că ne mirăm de isteţimea cu care le-am inventat. Iar aceasta face ca ele să fie cu atît mai surprinzătoare pentru cei care le ascultă[298].

Articolul CLXXXII

Despre invidie

Ceea ce se numeşte obişnuit invidie este un viciu constînd dintr-o perversitate a naturii, care face ca unii să fie supăraţi cînd văd că altor oameni li se întîmplă ceva bun. Eu însă mă folosesc aici de acest cuvînt pentru a desemna o pasiune care nu este totdeauna vicioasă. Invidia, ca pasiune, este deci un soi de tristeţe amestecată cu ură, care provine din faptul că-i vedem avînd parte de bine pe cei despre care credem că nu-l merită. Am putea fi îndreptăţiţi să credem aceasta numai despre bunurile datorate întîmplării[299]. Cît despre cele ale sufletului sau chiar ale corpului pe care oamenii le au din naştere este de ajuns, pentru a fi demni de ele, că le-au primit de la Dumnezeu înainte de a fi fost capabili să săvîrşească vreun rău[300].

Articolul CLXXXIII

În ce fel invidia poate fi dreaptă sau nedreaptă

Dar atunci cînd întîmplarea trimite bunuri unui om care într-adevăr nu este demn de ele şi cînd invidia se naşte în noi numai pentru că, iubind în mod firesc dreptatea, sîntem supăraţi că ea nu este respectată la împărţirea acestor bunuri, un asemenea zel poate fi scuzat. Mai ales cînd binele pe care îl invidiem la alţii este de aşa natură, încît se poate transforma în rău in mîinile lor. De pildă, dacă este vorba despre o anumită sarcină sau funcţie la îndeplinirea căreia ei se pot purta rău. Mai ales cînd acest bine îl dorim pentru noi şi nu-l putem avea pentru că alţii, mai puţin demni de el, îl posedă, aceasta face ca pasiunea invidiei să devină mai violentă; dar ea nu încetează de a fi scuzabilă dacă ura pe care o conţine se referă numai la împărţirea nedreaptă a bunurilor pe care le in-

vidiem, iar nu la persoanele care le posedă sau le împart[301]. Există însă puţini oameni atît de drepţi şi de generoşi ca să nu simtă ura pentru cei care le-au luat-o înainte la dobîndirea unui bun din care nu se pot împărtăşi mai mulţi şi pe care l-au dorit pentru ei înşişi, măcar că cei care l-au dobîndit îl merită tot atît de mult sau chiar mai mult. Dar lucrul cel mai invidiat este de obicei gloria. Căci deşi gloria altora nu ne împiedică să aspirăm şi noi la ea, ea face accesul la glorie mai anevoios şi sporeşte preţul acesteia.

Articolul CLXXXIV

De unde vine faptul că invidioşii sînt predispuşi să aibă obrazul plumburiu

Trebuie spus că nu există nici un viciu atît de dăunător fericirii oamenilor ca invidia. Căci în afară de faptul că cei atinşi de ea se necăjesc pe ei înşişi, ei strică, pe cît le stă în putinţă şi plăcerea altora. Aceşti oameni au de obicei obrazul plumburiu, adică palid, de culoare amestecată galben cu negru, ca de vînătaie. De aceea invidia se numeşte în latină *livor*[302], ceea ce corespunde foarte bine cu ce s-a spus mai sus despre mişcările sîngelui la tristeţe şi ură. Căci ura face ca fierea galbenă, care provine din partea interioară a ficatului, şi cea neagră, care provine din splină, să se răspîndească din inimă prin artere în toate venele[303]; iar aceasta face ca sîngele din vine să aibă mai puţină căldură şi să curgă mai încet ca de obicei[304], ceea ce este de ajuns pentru a da culoarea lividă. Dar întrucît fierea, atît cea galbenă, cît şi cea neagră, mai poate fi trimisă în vene şi de multe alte cauze, iar invidia nu o împinge într-acolo în cantităţi destul de mari pentru a schimba culoarea obrazului decît dacă este foarte intensă şi de lungă durată, nu trebuie să ne închipuim că toţi cei la care vedem această culoare sînt înclinaţi spre invidie.

Articolul CLXXXV

Despre milă

Mila este un soi de tristeţe amestecată cu iubire sau cu bunăvoinţă faţă de cei pe care îi vedem suferind de un rău considerat de noi a fi nemeritat. Ea este deci contrară invidiei, prin obiectul ei, şi contrară batjocurii, pentru că priveşte într-alt chip acest obiect[305].

Articolul CLXXXVI

Care sînt oamenii cei mai miloşi

Cei care se simt foarte slabi şi foarte expuşi loviturilor soartei par a fi mai înclinaţi spre această pasiune decît alţii, deoarece îşi imaginează răul altuia ca fiind ceva ce li se poate întîmpla lor; astfel sînt cuprinşi de milă mai degrabă din cauza iubirii ce şi-o poartă sieşi, decît din a celei ce o simt pentru alţii[306].

Articolul CLXXXVII

De ce oamenii cei mai generoşi sînt cuprinşi de această pasiune

Şi totuşi, oamenii cei mai generoşi şi care au sufletul cel mai tare[307], încît nu se tem, în ce-i priveşte, de nici un rău şi se cred mai presus de puterea întîmplării, nu sînt lipsiţi de compătimire cînd văd neputinţa altor oameni şi aud plînsetele lor. Căci a avea bunăvoinţă pentru oricine face parte din generozitate. Dar tristeţea cuprinsă în această milă nu este amară[308]; ca şi tristeţea pricinuită de acţiunile funeste pe care le vedem reprezentate la teatru, ea se află mai mult în exterior şi în simţire, decît în interiorul sufletului, care are în acelaşi timp satisfacţia de a gîndi că face ceea ce este de datoria lui, suferind alături de cei necăjiţi. Trebuie făcută aici o deosebire, căci pe cind vulgul simte compătimire faţă de cei care se plîng, deoarece crede că relele de care suferă aceştia sînt foarte supărătoare,

obiectul principal al milei oamenilor cu adevărat mari este slăbiciunea celor pe care-i văd plîngîndu-se; întrucît ei consideră că nici o nenorocire care i se poate întîmpla cuiva nu este un rău atît de mare ca lașitatea celor care nu o pot suporta cu fermitate. Și deși urăsc viciile, ei nu simt deloc ură din această pricină pentru cei pe care-i văd supuși viciilor: pentru aceștia ei simt doar milă[309].

Articolul CLXXXVIII

Cine sînt cei care nu cunosc mila

Nu cunosc mila doar spiritele răutăcioase și invidioase, care urăsc din fire pe toți oamenii, sau cei care sînt atît de nesimțitori și atît de orbiți de norocul lor sau de desperați de soarta lor rea, încît nu cred că li se mai poate întîmpla ceva rău.

Articolul CLXXXIX

De ce ne îndeamnă această pasiune să plîngem

Dealtminteri, oamenii plîng foarte ușor cînd manifestă această pasiune, deoarece iubirea, trimițînd mult sînge spre inimă, face să iasă mulți vapori prin ochi; iar răceala tristeții, întîrziind agitația acestor vapori, îi face să se preschimbe în lacrimi, așa cum s-a arătat mai sus[310].

Articolul CXC

Despre mulțumirea de sine

Mulțumirea pe care o încearcă totdeauna cei care urmează cu fermitate calea virtuții este în sufletul lor o deprindere care poartă numele de liniște și de împăcare a conștiinței. Dar mulțumirea pe care iarăși o dobîndim cînd am săvîrșit de curînd o acțiune pe care

o credem bună este o pasiune, şi anume un soi de bucurie pe care îl cred mai plăcut decît toate, deoarece cauza lui depinde numai de noi înşine. Totuşi cînd această cauză nu este dreaptă, adică atunci cînd acţiunile care ne produc o mare mulţumire nu sînt de mare importanţă sau sînt chiar vicioase, mulţumirea este ridicolă şi nu serveşte decît la manifestarea unui orgoliu şi a unei aroganţe neruşinate. Acest lucru poate fi observat în special la cei care, crezîndu-se pioşi, sînt doar bigoţi şi superstiţioşi, adică sub pretext că merg des la biserică, că spun mereu rugăciuni, că-şi tund scurt părul, că postesc şi că dau de pomană se cred întru totul perfecţi şi-şi închipuie că sînt prieteni atît de buni ai lui Dumnezeu, încît orice ar face, lui nu poate să-i displacă, şi că tot ce le dictează pasiunea lor este o rîvnă bună[311], deşi uneori ea le dictează cele mai mari crime care pot fi comise de oameni, cum ar fi predarea trădătoare a unor oraşe, uciderea suveranilor, exterminarea unor popoare întregi pentru simplul motiv că nu împărtăşesc părerile lor[312].

Articolul CXCI

Despre căinţă

Căinţa este opusul direct al mulţumirii de sine. Ea este un soi de tristeţe, care provine din convingerea că am săvîrşit o faptă rea, şi este foarte amară, deoarece cauza ei provine numai din noi. Ceea ce nu împiedică totuşi să fie foarte folositoare, cînd fapta de care ne căim este într-adevăr rea şi ştim cu certitudine aceasta, deoarece ea ne îndeamnă să procedăm mai bine pe viitor. Se întîmplă însă adesea că spiritele slabe să se căiască de faptele pe care le-au săvîrşit, fără să aibă certitudinea că sînt rele. Ei se conving de aceasta numai pentru că se tem de aşa ceva, iar dacă ar fi procedat invers s-ar fi căit la fel. Aceasta este un cusur al lor vrednic de milă. Iar leacurile împotriva acestui cusur sînt aceleaşi care servesc la înlăturarea nehotărîrii.

Articolul CXCII

Despre solicitudine

Solicitudinea este de fapt dorinţa de a vedea întîmplîndu-se ceva bun cuiva pentru care avem bunăvoinţă. Mă servesc însă aici de cuvîntul acesta pentru a desemna o asemenea voinţă, în măsura în care ne-o trezeşte o faptă bună a aceluia pentru care o simţim. Căci sîntem în mod firesc înclinaţi să iubim pe cei care săvîrşesc fapte pe care le considerăm bune, chiar dacă noi nu avem nici un folos de pe urma lor. Solicitudinea, în această accepţie, este un soi de iubire, dar nu de dorinţă, cu toate că dorinţa de a vedea binele celor cărora le acordăm solicitudinea o însoţeşte totdeauna. Ea este de obicei asociată cu mila, deoarece necazurile pe care le vedem întîmplîndu-se celor nefericiţi ne determină să ne gîndim mai adînc la meritele lor.

Articolul CXCIII

Despre recunoştinţă

Recunoştinţa este şi ea un soi de iubire pe care îl trezeşte în noi o anumită faptă a celui pentru care o nutrim, faptă prin care credem că ne-a făcut un bine nouă sau, cel puţin, a avut această intenţie. Astfel, ea are acelaşi conţinut ca solicitudinea, cu adaosul că se întemeiază pe o acţiune care ne priveşte pe noi şi pentru care avem dorinţa de a ne revanşa. De aceea este mult mai puternică, mai ales la sufletele cît de cît nobile şi generoase.

Articolul CXCIV

Despre nerecunoştinţă

Cît despre nerecunoştinţă, ea nu este o pasiune, căci natura nu ne-a înzestrat cu nici o mişcare a spiritelor care să o trezească. Ea nu este decît un viciu[313] direct

opus recunoştinţei, dat fiind că aceasta este întotdeauna virtuoasă şi constituie una dintre principalele legături ale societăţii umane. De aceea viciul acesta este propriu numai unor oameni nesimţitori şi prosteşte de trufaşi, care cred că toate lucrurile li se cuvin; sau unor nătărăi, care nu cugetă deloc la binefacerile pe care le primesc; sau oamenilor slabi şi josnici care, simţindu-şi neputinţa şi nevoia, caută cu umilinţă ajutorul altora, iar după ce l-au primit, îi urăsc, căci neavînd voinţa de a le plăti cu aceeaşi monedă sau neavînd speranţa de a o putea face şi închipuindu-şi că toţi oamenii sînt la fel de negustoroşi ca ei şi nu fac nici un bine decît sperînd să fie răsplătiţi, cred că i-au păcălit.

Articolul CXCV

Despre indignare

Indignarea este un soi de ură sau de aversiune pe care o simţim în chip firesc faţă de cei care fac vreun rău, de orice natură ar fi acesta. Ea este adesea amestecată cu invidia sau cu mila, dar are totuşi un obiect cu totul diferit. Căci ne indignăm numai împotriva celor care fac bine sau rău unor persoane care nu o merită[314]; dar simţim invidie faţă de cei care primesc acel bine, şi milă faţă de cei care primesc acel rău. Este adevărat că a poseda un bine de care nu eşti demn înseamnă într-un fel a face rău. Poate că tocmai din această cauză Aristotel[315] şi succesorii săi, considerînd că invidia este totdeauna un viciu, au dat numele de indignare invidiei care nu este vicioasă.

Articolul CXCVI

De ce indignarea este uneori unită cu mila şi uneori cu batjocura

A face rău înseamnă, într-un fel, şi a-l suferi. De aceea unii asociază la indignarea lor mila, iar alţii batjocura, după cum simt bunăvoinţă sau reavoinţă pentru

cei față de care văd comițîndu-se greșeli. Și astfel rîsul lui Democrit și plînsetele lui Heraclit au putut purcede din aceeași cauză[316].

Articolul CXCVII

Indignarea este adesea însoțită de mirare și nu este incompatibilă cu bucuria

Indignarea este adesea însoțită și de mirare. Căci obișnuim să presupunem că toate lucrurile se vor îndeplini în felul în care credem noi că trebuie să se îndeplinească, adică în felul pe care-l considerăm bun. Iată de ce cînd se întîmplă altfel sîntem surprinși și ne mirăm. Indignarea nu este incompatibilă nici cu bucuria, deși mai obișnuit este unită cu tristețea. Căci atunci cînd răul de care sîntem indignați nu ne poate dăuna și cînd apreciem că noi nu am vrea să facem unul asemănător, aceasta ne produce o anumită plăcere[317]. S-ar putea ca aceasta să fie una dintre cauzele rîsului care însoțește cîteodată pasiunea indignării.

Articolul CXCVIII

Despre folosința indignării

Dealtminteri, indignarea se observă mai mult la cei care vor să pară virtuoși, decît la cei care sînt cu adevărat virtuoși. Căci cu toate că cei care iubesc virtutea nu pot vedea fără o anumită aversiune viciile altora, ei se pasionează numai împotriva viciilor deosebit de mari și ieșite din comun. A te indigna puternic pentru lucruri lipsite de importanță înseamnă a fi cusurgiu și ursuz; a te indigna din pricina unor lucruri care nici măcar nu sînt reprobabile înseamnă a fi nedrept; iar a nu restrînge această pasiune la faptele oamenilor și a o extinde asupra acțiunilor lui Dumnezeu sau ale naturii înseamnă a fi nesăbuit și absurd. Așa cum fac cei care, fiind veșnic nemulțumiți de situația și de soarta lor, îndrăznesc să caute vina pentru acestea în purtarea oamenilor și în tainele Providenței.

Articolul CXCIX

Despre mînie

Mînia este şi ea un soi de ură sau de aversiune, pe care o simţim împotriva celor care fac un rău sau au încercat să facă un rău nu unei persoane oarecare, ci în mod special nouă. Astfel, ea are un conţinut perfect asemănător cu al indignării, dar se întemeiază pe o acţiune care ne atinge pe noi şi pentru care simţim dorinţa să ne răzbunăm; fiindcă această dorinţă o însoţeşte aproape întotdeauna. Mînia este direct opusă recunoştinţei, aşa cum indignarea este opusă solicitudinii. Dar ea este incomparabil mai violentă decît aceste trei pasiuni, deoarece dorinţa de a îndepărta lucrurile dăunătoare şi de a ne răzbuna este mai stăruitoare decît oricare[318]. Dorinţa unită cu iubirea de sine procură mîniei întreaga agitaţie a sîngelui pe care o pot pricinui curajul şi îndrăzneala. Iar ura face ca mai ales sîngele bilios[319], care vine din splină şi din micile vene ale ficatului să primească această agitaţie şi să intre în inimă, unde, din pricina abundenţei sale şi din pricina naturii bilei cu care este amestecat, stîrneşte o căldură mai aprigă şi mai arzătoare decît cea care poate fi stîrnită acolo de iubire sau de bucurie.

Articolul CC

De ce oamenii pe care mînia îi face să roşească sînt mai puţin de temut decît cei pe care-i face să pălească

Iar semnele exterioare ale acestei pasiuni diferă corespunzător diverselor temperamente ale oamenilor şi diversităţii celorlalte pasiuni care intră în alcătuirea ei sau se unesc cu ea. Astfel vedem că unele persoane pălesc sau tremură cînd se mînie, după cum vedem altele care roşesc şi uneori chiar plîng la mînie. Se crede îndeobşte că mînia celor care pălesc este mai de temut decît a celor care roşesc. Explicaţia este că atunci cînd un om nu vrea sau nu poate să se răzbune altfel

decît prin mimică și prin cuvinte, el pune în acțiune întreaga sa căldură și întreaga sa forță încă din primele clipe ale emoției, din care pricină se înroșește; pe lîngă că uneori regretul și mila pe care le simte omul pentru sine însuși, pentru că nu poate să se răzbune altfel, îl fac să plîngă. Și dimpotrivă, cei care se abțin și se decid pentru o răzbunare mai mare devin triști, socotind că fapta care i-a mîniat îi obligă să se răzbune. Cîteodată le este și teamă de relele care pot urma din hotărîrea pe care au luat-o, ceea ce-i face mai întîi să pălească, să le fie frig și să tremure. Dar cînd trec apoi la făptuirea răzbunării se încălzesc cu atît mai mult, cu cît au fost mai reci la început, la fel cum febrele care încep cu frig sînt de obicei cele mai violente[320].

Articolul CCI

Există două feluri de mînie, iar cei înzestrați cu mai multă bunătate sînt cei mai predispuși la primul

Aceasta ne încunoștințează că putem deosebi două soiuri de mînie; una care este foarte iute și se manifestă puternic în exterior, dar are totuși un efect redus și poate fi ușor potolită; cealaltă, care nu apare atît de clar la început, dar care roade mai mult inima și are efecte mai primejdioase. Cei înzestrați cu multă blîndețe și multă iubire sînt cei mai predispuși la primul soi de mînie. Căci ea nu provine dintr-o ură adîncă, ci dintr-o repulsie subită care îi cuprinde din cauză că, fiind înclinați să-și închipuie că toate lucrurile trebuie să se desfășoare in chipul pe care ei îl consideră cel mai bun, îndată ce se întîmplă altfel se miră și se simt jigniți, adesea chiar cînd lucrul acesta nu-i atinge pe ei anume. Căci avînd multă afecțiune, ei se interesează de cei pe care-i iubesc ca de propria persoană. Astfel că ceea ce pentru un altul nu ar fi decît un motiv de indignare, pentru ei este un motiv de mînie. Și întrucît aplecarea lor către iubire îi face să aibă multă căldură și mult sînge în inimă, repulsia care îi cuprinde

nu poate împinge acolo cît de puțină bilă fără ca aceasta să nu provoace de la început o mare tulburare în sînge. Dar această tulburare nu este de durată, deoarece forța surprizei nu se menține și, îndată ce își dau seama că motivul supărării lor nu ar fi trebuit să-i tulbure atît de mult, ei se căiesc[321].

Articolul CCII

Sufletele slabe și josnice sînt cele care se lasă cuprinse cel mai mult de celălalt fel de mînie

Celălalt soi de mînie, în care predomină ura și tristețea, nu este atît de vizibil de la început, decît eventual prin aceea că face să pălească fața. Forța sa este însă treptat sporită de agitația pe care o dorință arzătoare de a se răzbuna o provoacă în sîngele care, amestecîndu-se cu bila împinsă spre inimă din partea inferioară a ficatului și din splină, provoacă în inimă o căldură foarte aprigă și foarte pătrunzătoare. Și așa cum sufletele cele mai generoase sînt cele care simt mai multă recunoștință, la fel cele care sînt mai pline de orgoliu, mai josnice și mai neputincioase se lasă în mai mare măsură cuprinse de acest soi de mînie. Căci jignirile par cu atît mai mari, cu cît orgoliul îi face pe oameni să-și acorde o importanță mai mare și, de asemenea, cu cît acordă ei o mai mare importanță bunurilor de care aceste jigniri îi lipsesc, bunuri cărora li se acordă o importanță cu atît mai mare cu cît oamenii au un suflet mai slab și mai josnic, din cauză că ele depind de alții.

Articolul CCIII

Generozitatea servește drept remediu împotriva exceselor mîniei

Dealtminteri, deși această pasiune este utilă în măsura în care ne dă puterea de a respinge jignirile, nu există nici o altă pasiune ale cărei excese trebuie să le evităm cu mai multă grijă. Căci, tulburîndu-ne judecata, ele ne fac adesea să săvîrșim greșeli de care

pe urmă trebuia să ne căim. Iar uneori aceste excese ne împiedică să luptăm cu succes împotriva jignirilor, așa cum am putea face dacă am fi mai puțin tulburați. Dar așa cum nu există nimic care să facă mînia mai pornită spre excese decît orgoliul, la fel cred că generozitatea este cel mai bun remediu care poate fi aflat împotriva exceselor mîniei. Căci făcîndu-ne să punem foarte puțin preț pe toate bucuriile de care putem fi lipsiți și, dimpotrivă, făcîndu-ne să punem un preț mare pe libertate și pe stăpînirea absolută de sine, pe care le pierdem atunci cînd se întîmplă să fim jigniți de cineva, generozitatea ne determină să nu avem decît desconsiderare sau cel mult indignare pentru jignirile care de obicei îi rănesc pe alții[322].

Articolul CCIV

Despre glorie

Ceea ce numesc aici glorie este un soi de bucurie întemeiată pe iubirea pentru sine însuși și care provine din buna părere sau din speranța pe care o avem de a fi lăudați de alții. Astfel, ea se deosebește de mulțumirea interioară, care provine din convingerea că am făcut o faptă bună. Căci uneori sîntem lăudați pentru lucruri pe care nu le considerăm deloc bune și dezaprobați pentru lucruri pe care le credem mai bune. Dar gloria și mulțumirea interioară sînt varietăți ale stimei manifestate pentru propria persoană, cît și varietăți ale bucuriei. Căci este un motiv de a ne stima cînd ne vedem stimați de alții[323].

Articolul CCV

Despre rușine

Rușinea, dimpotrivă, este un soi de tristețe întemeiat pe iubirea de sine și care provine din părerea sau teama că vom fi dezaprobați. Ea este, pe lîngă aceasta, un soi de modestie sau de umilință și de neîncredere în sine, căci atunci cînd ne apreciem atît de mult încît nu ne putem închipui ca cineva să ne disprețuiască, este greu să fim rușinoși.

Articolul CCVI

Despre folosința acestor două pasiuni

Gloria și rușinea au o aceeași folosință prin faptul că ne îndeamnă la virtute: una prin speranță, cealaltă prin teamă. E nevoie doar să ne formăm judecata referitor la ce este cu adevărat vrednic de a fi dezaprobat sau de a fi lăudat pentru a nu ne rușina de binele pe care-l facem și a nu găsi un izvor de vanitate în viciile noastre, așa cum li se întîmplă multora. Totuși nu este bine să renunțăm complet la aceste pasiuni, așa cum făceau odinioară cinicii[324]. Căci deși lumea judecă foarte rău, totuși din pricină că nu putem trăi fără ea și este important pentru noi să fim respectați de ea, trebuie adesea să ascultăm de părerile ei mai mult decît de ale noastre, cînd este vorba de aspectul exterior al acțiunilor noastre[325].

Articolul CCVII

Despre nerușinare

Nerușinarea sau obrăznicia, care este o disprețuire a rușinii, iar adesea și a gloriei, nu este o pasiune, pentru că nu există în noi nici o mișcare specială a spiritelor care să o provoace. Ea este însă un viciu opus rușinii, ca și gloriei, în măsura în care una și cealaltă sînt bune, tot așa cum nerecunoștința este opusă recunoștinței, iar cruzimea milei. Principala cauză a obrăzniciei o constituie faptul că omul a suferit de mai multe ori mari jigniri. Căci nu este nimeni care să nu creadă, tînăr fiind, că lauda este un bine, iar insulta un rău mult mai important în viață decît arată de fapt experiența. Suferind cîteva jigniri simțitoare, unii se văd cu totul dezonorați și disprețuiți de oricine[326]. Drept urmare devin obraznici cei care, măsurînd binele sau răul numai după desfătările trupului, văd că se bucură de acestea, după asemenea jigniri, tot atît de bine ca și mai înainte. iar uneori mult mai bine, pentru că sînt elibe-

rați de multe constrîngeri pe care le impune onoarea; iar dacă la nenorocirea lor se adaugă pierderea bunurilor, se găsesc persoane miloase ca să-i ajute.

Articolul CCVIII

Despre dezgust

Dezgustul este un soi de tristețe provenită din aceeași cauză care a produs mai înainte bucuria. Căci sîntem astfel alcătuiți, încît majoritatea lucrurilor de care ne bucurăm nu ni se par bune decît pentru un timp și devin mai tîrziu neplăcute. Aceasta se observă mai ales în privința băutului și mîncatului, care nu sînt folositoare decît atîta vreme cît ne este poftă și devin dăunătoare cînd nu ne mai este poftă. Și întrucît ele încetează atunci să mai fie plăcute la gust, această pasiune a fost numită *dezgust*.

Articolul CCIX

Despre regret

Regretul este și el un soi de tristețe, avînd o amărăciune deosebită prin aceea că este totdeauna legat de o anumită desperare și de amintirea plăcerii pe care ne-a dat-o delectarea. Căci nu regretăm niciodată decît binele cu care ne-am delectat și pe care l-am pierdut în asemenea măsură încît nu mai avem nici o speranță de a-l redobîndi la vremea și în felul în care îl regretăm.

Articolul CCX

Despre veselie

În sfîrșit, ce numesc veselie este un soi de bucurie, care se deosebește prin aceea că plăcerea sa este sporită de amintirea relelor suferite și de care ne simțim ușurați, la fel cum ne-am simți ușurați de o mare greutate pe care am purtat-o mult timp pe umeri. Nu văd nimic excepțional la aceste din urmă trei pasiuni, drept

care le-am trecut aici numai pentru a respecta ordinea enumerării pe care am făcut-o mai sus[327]. Am impresia însă că această enumerare a fost de folos, demonstrînd că nu am omis nici o pasiune care merită cît de cît să fie luată în seamă.

Articolul CCXI

Un remediu general împotriva pasiunilor

Acum că le recunoaștem pe toate, avem mult mai puține motive să ne temem de pasiuni decît am avut mai-nainte. Căci vedem că ele sînt toate bune prin natura lor[328] și că nu trebuie să evităm decît reaua lor întrebuințare și excesele lor. Împotriva acestora am indicat remedii care ar putea fi suficiente, dacă fiecare om s-ar îngriji îndeajuns să le aplice. Dar întrucît am menționat printre aceste remedii premeditarea și iscusința prin care putem corecta neajunsurile naturii noastre, deprinzîndu-ne să separăm în noi înșine mișcările sîngelui și ale spiritelor de gîndurile cu care ele sînt legate în mod obișnuit[329], recunosc că există puține persoane suficient de pregătite în chipul acesta pentru a face față felurimii de întîmplări și că acele mișcări stîrnite în sînge de obiectele pasiunilor rezultă la început atît de grabnic, doar din impresiile care se formează în creier și din dispoziția organelor, fără ca sufletul să contribuie la aceasta în vreun fel, încît nu există înțelepciune umană care să fie în stare să le reziste, cînd nu sîntem destul de pregătiți pentru așa ceva. Astfel, mulți oameni nu pot să se țină să nu rîdă cînd sînt gîdilați, deși gîdilarea nu le face deloc plăcere. Căci impresia bucuriei și a surprizei care i-a făcut altă dată să rîdă pentru același motiv, fiind redeșteptată în fantezia lor, face ca plămînul lor să se umfle brusc și fără voie cu sîngele pe care îl trimite inima. Astfel, cei care prin firea lor sînt foarte înclinați spre emoțiile bucuriei și ale milei, sau ale fricii, sau ale mîniei nu pot să nu leșine, sau să nu plîngă, sau să

nu tremure, sau să nu aibă tot sîngele răscolit ca și cum ar fi cuprinși de febră, cînd fantezia lor este puternic zguduită de obiectul uneia dintre aceste pasiuni. Dar ce putem face totdeauna în asemenea împrejurări și ce cred că pot propune aici drept remediul cel mai general și cel mai ușor de aplicat împotriva tuturor exceselor pasiunilor constă în aceea că trebuie să fim atenți atunci cind simțim sîngele astfel răscolit și să ne amintim că tot ce se înfățișează imaginației tinde să amăgească sufletul, făcînd ca argumentele care servesc pentru a-l convinge în favoarea obiectului pasiunii sale să pară cu mult mai puternice decît în realitate, iar cele care servesc pentru a-l îndemna să renunțe la pasiunea sa să pară mult mai slabe. Iar cînd pasiunea nu ne îndeamnă decît la lucruri a căror făptuire suferă o amînare oarecare, trebuie să ne abținem de la orice judecată imediată asupra lor și să ne abatem atenția spre alte gînduri, pînă ce timpul și răgazul nu vor potoli întru totul tulburarea din sînge. Și, în sfîrșit, cînd ea ne îndeamnă la acțiuni în privința cărora este necesar să luăm o hotărîre imediată, trebuie ca voința să se concentreze spre cercetarea și urmărirea argumentelor contrare celor pe care ni le sugerează pasiunea, chiar dacă ele par mai slabe; ca atunci cînd sîntem atacați pe neașteptate de un dușman și împrejurările nu ne lasă timp pentru deliberare. Dar ce mi se pare că pot face totdeauna cei obișnuiți să reflecteze asupra acțiunilor lor este să încerce, cînd se simt cuprinși de frică, să-și abată gîndul de la examinarea primejdiei, invocînd argumentele pentru care mult mai multă siguranță și mai multă onoare se află în împotrivire decît în fugă. Și dimpotrivă, cînd vor simți că dorința de răzbunare și mînie îi imboldesc să alerge fără chibzuință spre cei care îi atacă, ei își vor aminti că trebuie să reflecteze că este o imprudență să piară cînd se pot salva fără dezonoare; iar dacă forțele sînt foarte inegale, mai bine este să se retragă onorabil sau să se oprească, decît să se expună nesăbuit unei morți sigure.

Articolul CCXII

Numai de pasiuni depinde tot binele şi tot răul în această viaţă

Dealtminteri, sufletul poate avea plăcerile sale aparte[330]. Dar cît priveşte acele plăceri care îi sînt comune cu ale corpului, ele depind în întregime de pasiuni, astfel că oamenii pe care pasiunile îi pot tulbura cel mai mult sînt capabili să guste cea mai mare dulceaţă în această viaţă[331]. Este adevărat că ei pot găsi în pasiuni şi cea mai mare amărăciune, cînd nu ştiu să le folosească bine şi cînd întîmplarea le este potrivnică. Dar în această privinţă, principalul folos al înţelepciunii este că ne învaţă să stăpînim pasiunile în asemenea măsură şi să le mînuim cu atîta subtilitate, încît relele pe care le pricinuiesc ele să fie uşor de suportat şi chiar să aflăm bucurie în toate[332].

NOTE*

[1] Prima ediţie a *Pasiunilor sufletului* se deschide cu următoarea *Înştiinţare din partea unui prieten al autorului:* „Această carte fiindu-mi trimisă de domnul Descartes cu îngăduinţa de a o tipări şi de a adăuga orice prefaţă aş vrea, mi-am propus să nu fac altceva decît să includ aici aceleaşi scrisori pe care i le-am scris mai-nainte pentru a obţine acea carte de la el, cu atît mai mult cu cît ele conţin multe lucruri despre care socotesc că publicul are interes să fie încunoştinţat".

Erau reproduse apoi patru scrisori: prima, din 6 noiembrie 1648, trimisă de la Paris de „îngrijitorul ediţiei", care a dorit să rămînă anonim; a doua, răspunsul lui Descartes, expediat de la Egmont, din Olanda, la 4 decembrie 1648; a treia, o nouă epistolă din 23 iulie 1649, a corespondentului parizian; şi în fine, răspunsul lui Descartes la aceasta, din 14 august 1649. Editorii din ultima vreme au renunţat îndeobşte la transcrierea celor patru scrisori, considerînd că cele trimise lui Descartes nu sînt la obiect, întrucît nu se referă la tratatul pe care pretind să-l prefaţeze, iar răspunsurile marelui filosof nu par nici ele suficient de interesante.

Mai cu seamă prima dintre misivele amintite a trezit nedumerire prin lipsa ei de sistematizare şi îndeosebi prin tonul pe alocuri aproape jignitor cu care corespondentul anonim i se adresează lui Descartes. Este vorba în această scrisoare de regretul de a nu-l fi întîlnit la Paris pe ilustrul gînditor cu prilejul recentei sale vizite în Franţa, de mărturisirile pe care acesta le făcuse la ediţia franceză a *Principiilor filosofiei* în legătură cu dificultăţile materiale care-l împiedică să efectueze anumite experienţe mai complicate, de neajunsurile interpretărilor scolastice ale fizicii, de importanţa matematicii ca fundament al tuturor ştiinţelor fizice etc. Prietenul lui Descartes se arăta nemulţumit de afirmaţia acestuia cum că va renunţa la experimentarea ştiinţifică, deoarece nu este ajutat cum se cuvine şi că, din această pri-

---

* La întocmirea acestor note am beneficiat de unele sugestii culese din comentariile îngrijitorilor cîtorva ediţii franceze recente ale *Pasiunilor sufletului* (P. Mesnard, Fr. Mizrachi şi Geneviève Rodis-Lewis), mai ales cînd a fost vorba de semnalarea anumitor pasaje din alte lucrări ale lui Descartes sau din corespondenţa marelui gînditor. Spre deosebire însă de comentatorii amintiţi, care, datorită formaţiei lor predominant filosofice, au urmărit să atragă atenţia asupra problemelor de psihologie, de etică şi, eventual, de metafizică abordate în tratatul de faţă, ne-am străduit ca în glosele noastre să punem, de asemenea, în lumină implicaţiile medico-biologice şi, în special, substratul fiziologic al teoriilor psihologice şi morale dezvoltate aici *(G.B.)*.

cină, va studia doar pentru propria-i instruire, abţinîndu-se să mai lucreze „pentru posteritate". Epistola se încheie astfel: „Vă rog cel puţin a mă îndatora trimiţîndu-mi tratatul dumneavoastră despre pasiuni şi a fi de acord să-i adaug o prefaţă cu care să fie tipărit. Voi căuta să o alcătuiesc astfel încît să nu conţină nimic ce aţi putea dezaproba şi n-ar fi conform cu opiniile tuturor celor ce posedă spirit şi virtute".

Iată cum sună răspunsul lui Descartes: „Domnule, printre ocările şi dojenile pe care le-am aflat în lunga scrisoare ce v-aţi ostenit să-mi trimiteţi am observat atîtea lucruri în avantajul meu, încît dacă aţi tipări-o aşa cum afirmaţi că vreţi să faceţi, mă tem că unii şi-ar închipui că există între noi mai multă înţelegere decît este într-adevăr şi că eu v-am rugat să introduceţi în ea o serie de lucruri pe care buna-cuviinţă nu îngăduie să le fac cunoscute publicului eu însumi. De aceea nu mă voi apuca să răspund aici punct cu punct. Vă voi arăta doar două motive care mi se par că trebuie să vă împiedice să o publicaţi. Mai întîi, nu sînt deloc convins că planul pe care bănuiesc că l-aţi avut scriind-o ar putea reuşi. Al doilea, că nu am defel dispoziţia sufletească pe care vi-o imaginaţi, că nu sînt deloc indignat şi deloc dezgustat, astfel încît să pierd dorinţa de a face tot ce-mi va sta în putere pentru a sluji publicul, faţă de care mă socotesc foarte îndatorat prin aceea că scrierile pe care le-am publicat pînă acum au fost primite favorabil de multe persoane şi că nu v-am refuzat mai-nainte cele ce-am scris despre pasiuni decît pentru a nu fi nevoit să le arăt şi altora, care nu ar fi tras folos din aceasta. Căci întrucît le-am redactat pentru a fi citite de o prinţesă al cărei spirit este într-atît deasupra vulgului, încît pricepe fără nici o dificultate tot ce pare a fi mai greu pentru doctorii noştri, nu m-am apucat să explic acolo decît ce consideram că este nou. Şi ca să nu puneţi la îndoială spusele mele, vă făgăduiesc să revăd această scriere despre pasiuni şi să adaug ce voi crede că este necesar pentru a o face mai de-nţeles, iar după aceasta să vi-o trimit, ca să procedaţi cu ea cum veţi dori".

În noua sa epistolă, prietenul parizian se dovedeşte a fi la fel de bătăios ca în prima: „A trecut atît de multă vreme de cînd m-aţi pus să aştept tratatul dumneavoastră despre pasiuni, încît încep să nu mai sper că-l voi primi şi să cred că mi l-aţi făgăduit doar pentru a mă împiedica să public scrisoarea pe care v-am scris-o mai înainte".

În schimb, răspunsul lui Descartes se remarcă prin tonul calm şi chiar indiferent: „Domnule, sînt cu totul nevinovat în ce priveşte şiretlicul de care aţi vrea să credeţi că m-am folosit pentru a împiedica publicarea lungii scrisori pe care mi-aţi trimis-o anul trecut. N-am avut deloc nevoie să mă folosesc de aşa ceva. Căci, pe lîngă că nu cred defel că putea avea efectul pe care-l pretindeţi, nu sînt atît de pornit către lenevie încît teama de efortul la care aş fi obligat pentru a supraveghea anumite experienţe, dacă primeam de la public înlesnirile trebuincioase efectuării lor, să fi putut trece înaintea dorinţei pe

care o am de a mă instrui și de a pune în scris ceva care să fie de folos celorlalți oameni. Nu tot atît de bine mă pot scuza în privința neglijenței pentru care mă mustrați. Căci mărturisesc că am lucrat vreme mai îndelungată la revizuirea micului tratat pe care vi-l trimit, decît am lucrat mai-nainte la întocmirea lui și că am adăugat totuși doar puține lucruri, neschimbînd nimic din expunere, care este atît de simplă și atît de concisă, încît va dovedi că planul meu n-a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei (*philosophe moral*), ci doar ca naturalist (*physicien*). Prevăd astfel că acest tratat nu va avea o soartă mai bună decît celelalte scrieri ale mele și, măcar că titlul său îmbie poate pe mai mulți să-l citească, nu-i va putea totuși mulțumi decît pe aceia care își vor da osteneala să-l cerceteze cu grijă. Așa cum este, îl depun în mîinile dumneavoastră".

Biografii lui Descartes s-au străduit să precizeze identitatea misteriosului „prieten al autorului", care își permitea să discute atît de ireverențios cu celebrul filosof.

Adrien Baillet, care a publicat cea mai veche *Viață a domnului Descartes*, crede (fără a o demonstra în vreun fel) că ar fi vorba de Claude Clerselier, el însuși filosof și avocat la Parlamentul din Paris; acesta avea să se ocupe de editarea postumă a operei carteslene. Dar din examinarea corespondenței atestate dintre Clerselier și Descartes rezultă că afirmațiile din schimbul de scrisori publicat nu pot fi nicidecum puse în legătură cu persoana avocatului parizian.

Charles Adam și Paul Tannery, îngrijitorii monumentalei ediții a scrierilor lui Descartes publicată în jurul lui 1900, emit ipoteza că epistolele anonime au ieșit de sub pana abatelui Claude Picot, cel căruia filosoful, stabilit acum în Suedia, i-a încredințat la 4 decembrie 1649 și la 15 ianuarie 1650, sarcina de a veghea la distribuirea în Franța a *Pasiunilor sufletului*. Dealtminteri, Picot fusese traducătorul în franceză al *Principiilor filosofiei*, din a căror prefață se citează, așa cum am pomenit adineauri, în scrisoarea datată 6 noiembrie 1648 (*Oeuvres de Descartes*, vol. XI, Paris, 1909, pp. 295—297). Numai că stilul acestei scrisori contrastează net cu cel folosit în mod curent de Picot cînd i se adresa maestrului său; nemaivorbind că diverse amănunte faptice consemnate aici nu se potrivesc cu ceea ce se cunoaște despre raporturile dintre abate și marele savant și filosof.

Drept care unii cercetători sînt de părere că toate cele patru epistole au fost scrise de către Descartes, această „*mistificare*" publicistică urmărind să-i permită autorului să prezinte, sub o formă mai vioaie, justificarea unor opinii și atitudini controversate (vezi și S. Caramella, *Renato Descartes*, în *Grande antologia filosofica*, vol. XII, Milano, 1968, p. 379). Este, dealtfel, tocmai ceea ce insinua ironic Descartes în scrisoarea sa cu data de 4 decembrie 1648, pe care am reprodus-o mai sus.

[2] P. Mesnard (*Notes* la R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1937, p. 139) apreciază că, prin această formulare, Descartes proclamă „ruptura cu anticii" în materie de morală. Este

semnificativă distanțarea, din aceeași perioadă, a marelui gînditor față de concepțiile etice ale lui Seneca. Într-o scrisoare din 21 iulie 1645 către principesa Elisabeta, Descartes își exprima dorința de a o întreține pe augusta sa prietenă despre mijloacele filosofice capabile să contribuie la dobîndirea fericirii supreme: „Unul dintre aceste mijloace, care-mi pare din cele mai folositoare, este să examinăm ce au scris anticii în privința asta, pentru a încerca să spunem mai mult decît ei, adăugînd cîte ceva la preceptele lor... Drept care, pentru a compensa defectele minții mele, neînstare să producă de la sine vreun lucru pe care să-l socotesc vrednic de a fi citit de Alteța Voastră, și pentru ca scrisorile mele să nu fie cu totul deșarte și nefolositoare, îmi propun să le umplu de-aci înainte cu reflecții pe care le voi scoate din lectura unei cărți, anume a aceleia pe care a scris-o Seneca: *De vita beata* (Despre viața fericită), dacă n-ați dori cumva să alegeți o alta sau dacă planul acesta nu vă este neplăcut". Dar la numai două săptămîni după aceea, Descartes îi comunica Prințesei palatine: „Cînd am ales cartea lui Seneca *De vita beata*, spre a o propune Alteței Voastre pentru convorbiri care puteau să-i fie plăcute, am ținut seama de reputația autorului și de seriozitatea temei, fără a mă gîndi la modul în care aceasta este tratată, mod pe care, analizîndu-l ulterior, nu-l mai găsesc îndeajuns de exact, încît să merite a fi urmat" (4 august 1645). Într-o scrisoare din 18 august, Descartes precizează obiecțiile sale privitoare la Seneca, adăugînd unele observații critice în legătură cu opiniile etice ale altor „filosofi păgîni", precum Aristotel, Epicur și Zenon. Dealtminteri, încă în *Discursul asupra metodei* întîlnim rezerve referitoare la morala profesată de gînditorii antichității: „Asemuiam scrierile păgînilor antici care au tratat despre moravuri cu niște palate prea-superbe și prea-mărețe care nu sînt clădite decît pe nisip și pe pămînt mlăștinos; ei înalță foarte sus virtuțile și le înfățișează ca meritînd prețuire mai mult decît orice pe lume, dar nu ne învață îndeajuns cum să le cunoaștem, și adesea ceea ce numesc ei atît de frumos nu sînt decît pilde de nepăsare, de trufie sau de paricid" (I).

[3] Descartes ia în considerație informațiile despre pasiuni pe care le oferă analiza a ceea ce individul „simte în sinea lui". Se poate deci afirma că filosoful francez a intuit valoarea introspecției în investigațiile psihologice. De remarcat că această metodă de explorare „morală" fusese aplicată recent de Montaigne, în *Eseurile* care se bucurau, încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, de o deosebită prețuire tocmai fiindcă autorul vorbea despre el însuși și dezvăluia propriile-i trăiri sufletești. Dar Descartes nu se mulțumește în *Pasiunile sufletului* cu observarea fenomenelor din conștiința proprie și cu valorificarea experienței intime, ci se străduiește să construiască un sistem de explicații psihologice obiective, deduse din mecanisme fiziologice.

[4] Descartes a fost un statornic iubitor al noului. Într-o scrisoare adresată lui Constantin Huygens în martie 1638, el îi lăuda

pe aceia „care, căutînd căi noi, cel puţin se îndepărtează de drumul mare. care nu duce nicăieri".

5 În prefaţa *Principiilor filosofiei,* Descartes arată că studierea cărţilor „scrise de persoane capabile să ne dea învăţături bune" reprezintă un mijloc de a atinge „înţelepciunea", întrucît citirea unor asemenea cărţi „este un fel de conversaţie pe care o avem cu autorii lor". Totuşi, marele gînditor a pus foarte puţin preţ pe „documentarea bibliografică". În *Discursul asupra metodei* afirmă că, „îndată ce vîrsta i-a îngăduit să iasă din supunerea faţă de preceptorii săi", a părăsit cu totul „studiul scrierilor". Se ştie că pe cît de atent urmărea Descartes mişcarea contemporană de idei şi descoperirile din domeniul ştiinţelor exacte, pe atît se dezinteresa de tratatele filosofice mai vechi şi mai noi, considerîndu-le inutile şi fastidioase. Metoda sa presupune îndeobşte efortul de edificare prin propriile forţe, pornind de la experienţa şi reflecţiile personale, a întregului sistem de cunoştinţe.

6 Concepţia generală despre cuplul *acţiune-pasiune* ca formă de manifestare, considerată dintr-un dublu punct de vedere, a *aceluiaşi fenomen* este împrumutată din gîndirea scolastică (E. Gilson, *Index scolastico-cartésien,* Paris, 1913, p. 8). Într-un răspuns din 25 iulie 1641 la obiecţiile aduse unor teorii ale sale, Descartes afirma categoric: „Am crezut totdeauna că acţiunea şi pasiunea nu sînt decît unul şi acelaşi lucru, în funcţie de eventuala lui raportare fie la termenul din care porneşte acţiunea, fie la acela în care aceasta se termină sau în care este primită; astfel că nu concep să existe, fie şi numai pentru o clipită, vreo pasiune fără acţiune". Astfel, concepţia carteslană asupra raporturilor dintre acţiune şi pasiune se întemeiază totuşi — remarcă Gilson (*La liberté chez Descartes et la théologie,* Paris, 1913, p. 258) — pe o remaniere destul de importantă a viziunii scolastice. De pildă, pentru iezuitul Francisco Suarez, unul din reprezentanţii de vază ai scolasticii tradiţionale din jurul lui 1600, acţiunea urmăreşte să confere o anumită formă substratului material, în timp ce pasiunea se caracterizează prin dobîndirea acelei forme. Descartes nu a mai recurs, pentru definirea cuplului acţiune-pasiune, la categorii filosofice care i se păreau, cel puţin în cazul de faţă, neclare şi echivoce, precum formă, materie, putere etc., preferînd să invoce evenimentele observabile în mod curent, „tot ce se face sau se întîmplă nou".

7 Descartes foloseşte aici termenul *joindre* (a uni, a îmbina, a împreuna) pentru a desemna legătura dintre suflet şi corp. Teoriile fiziologice şi psihologice pe care le dezvoltă de-a lungul *Tratatului despre pasiuni* se întemeiază pe recunoaşterea atît a existenţei celor două substanţe, cea spirituală şi cea corporală, cît şi a legăturii strînse pe care acestea o realizează în fiinţa omenească. Cît priveşte însă modalitatea concretă în care sufletul se uneşte cu corpul, marele gînditor a evitat să dea un răspuns precis, mulţumindu-se să afirme, printre altele în *Convorbirea cu Burman,* că „acest lucru este foarte greu de explicat, dar experienţa este de ajuns; ea este atît de clară în cazul de faţă,

încît nu poate fi nicidecum contestată, așa cum se vede prea bine cînd este vorba de pasiuni".

[8] *Descartes* consideră că, deoarece numai admiterea dualismului suflet—corp îngăduie înțelegerea esenței pasiunilor, nu se poate proceda la studierea substratului *fiziologic* al acestora înainte de a se clarifica problema *filosofică* a celor două substanțe: spiritul și materia.

[9] Prin „corpuri neînsuflețite", Descartes nu înțelege, ca în vorbirea noastră curentă, corpurile constituite din materia fără viață. Potrivit concepției sale, doar omul este o ființă însuflețită, adică înzestrată cu spirit de esență imaterială. Animalele sînt perfect asimilabile mașinilor, fiindcă, deși desfășoară o activitate vitală, sînt lipsite de suflet și deci de gîndire. Prin urmare, toate animalele, spre deosebire de om, intră în categoria „corpurilor neînsuflețite", asemenea mineralelor sau plantelor.

[10] Iată deci principiul „evidenței", al conceperii clare și neechivoce a unei idei, invocat drept criteriu la operația de atribuire fie sufletului, fie corpului a diverselor fenomene observate „în noi". Acest principiu joacă un rol capital în cadrul metodei raționaliste preconizate de Descartes.

[11] Căldura animală nu era, pentru Descartes, o caracteristică a „corpurilor însuflețite", ci un simplu fenomen fizic, propriu anumitor genuri de „animale-mașini".

[12] Afirmația aceasta echivalează cu o critică adusă concepției scolastice, de inspirație aristotelică, potrivit căreia întreaga activitate organică s-ar afla sub dependența directă a sufletului sau a unei întregi ierarhii de suflete specializate în diriguirea anumitor funcții. Organismul fiind un simplu automat pus în mișcare de forțe mecanice și guvernat de legile fizicii, poate prea bine să-și desfășoare activitățile curente fără vreo intervenție a sufletului.

[13] Descartes a fost unul dintre primii gînditori care au comparat sistematic corpul animalelor și chiar corpul omenesc cu mașinile. În *Tratatul despre om*, el arată că spiritele animale, circulînd de-a lungul nervilor și pătrunzînd în „concavitățile creierului", „schimbă forma mușchilor" și pun astfel membrele în mișcare, tot așa cum în grotele și fîntînile din grădinile regilor Franței „simpla forță cu care se mișcă apa, ieșind din izvorul ei, este de ajuns pentru a pune în mișcare acolo felurite mașini și chiar pentru a le face să cînte din anumite instrumente sau să pronunțe cîteva vorbe, în funcție de dispunerea diferită a tuburilor care o conduc", și toate acestea „potrivit capriciului inginerilor care au construit" asemenea mașini (art. 16, ed. Clerselier).

[14] Corpul omenesc lipsit de suflet este așadar perfect asimilabil — în concepția carteziană — unei mașini automate. Dar această modalitate mecanicistă de a desființa dominația „sufletelor" aristotelice asupra corpului și a funcțiilor lui nu permite depășirea afectivă a impasului, căci inevitabil se pune întrebarea: cine întoarce în permanență arcul mașinii omenești?

[15] Descartes reia aici, sub o formă şi mai concentrată, prezentarea sintetică a anatomiei şi fiziologiei umane pe care o întreprinsese în partea a V-a a *Discursului asupra metodei*. Printre manuscrisele rămase de la eminentul filosof şi savant se află un *Tratat despre om* şi o *Descriere a corpului omenesc*, în care sînt de asemenea înfăţişate, dar mai pe larg, unele aspecte ale structurii şi funcţiilor organismului uman menţionate în *Pasiunile sufletului*.

[16] Descartes a reprodus aici vechea opinie potrivit căreia chilul s-ar vărsa direct în ficat. Dar în 1651, deci la puţină vreme după apariţia *Pasiunilor sufletului*, Jean Pecquet avea să publice rezultatele investigaţiilor sale privind deplasarea chilului de-a lungul canalului toracic, pînă la îmbucătura sa cu arborele venos, la nivelul confluenţei venei jugulare şi celei subclaviculare stîngi.

[17] Medicul englez William Harvey (1578—1657) a publicat în 1628 celebra lucrare *Despre mişcarea inimii şi a sîngelui la animale*, în care demonstra cu argumente anatomice, fizico-matematice, clinice şi experimentale că sîngele se află într-o continuă mişcare, că această mişcare este circulară, petrecîndu-se într-un singur sens, că inima este motorul respectivei mişcări. Doctrina lui Harvey contrazicea schema elaborată încă de Galen, în secolul al II-lea e.n., privitoare la rolul, originea şi mişcarea sîngelui; de aceea scrierea savantului londonez a fost întîmpinată cu multă ostilitate de spiritele conservatoare. Descartes, în schimb, a salutat de la început noua teorie despre circulaţia sîngelui, deşi a profesat opinii diferite de ale lui Harvey în ce priveşte mecanismul deplasării coloanei sanguine în inimă şi arborele vascular. În *Discursul asupra metodei* (V), Harvey nu este pomenit nominal, dar se aduc acolo omagii „medicului din Anglia... care a rupt ghiaţa" în ce priveşte modul de a concepe mişcarea sîngelui, demonstrînd că „curgerea acestuia nu este altceva decît o circulaţie necontenită".

[18] Vena arterioasă este azi numită artera pulmonară (singura arteră prin care circulă sînge venos, ceea ce într-un fel justifica denumirea purtată pe vremea lui Descartes); artera venoasă este azi denumită vena pulmonară (singura venă prin care circulă sînge arterial); artera cea mare este aorta. De menţionat că Descartes (ca dealtminteri şi Harvey) nu ştia în ce fel se face comunicarea dintre arteriole şi venule, întrucît capilarele sanguine aveau să fie descrise de Marcello Malpighi doar după 1660.

[19] Teoria corelaţiei funcţionale a muşchilor antagonişti se datora lui Descartes însuşi. Filosoful ţinea atît de mult la această descoperire încît — cum remarcă Geneviève Rodis-Lewis (note la Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1970, p. 71) — printre principalele cauze ale rupturii sale cu Regius, sîrguinciosul lui adept şi exeget, s-au numărat şi divergenţele în problema antagonismului muscular.

[20] Spiritele animale sînt, după părerea lui Descartes, particulele cele mai fine ale sîngelui; prin necontenita lor curgere de-a lungul arterelor spre creier, pentru a trece apoi în nervi, ele asigură „transportul" senzaţiilor de la organele periferice de

simț către creier și al impulsurilor motorii de la creier către mușchi, furnizînd astfel sufletului incitațiile necesare elaborării pasiunilor și, pe de altă parte, punînd în mișcare întreaga mașină corporală. Doctrina carteziană a spiritelor animale se inspiră din concepția antică despre „pneuma psihică", o substanță subtilă care, prin deplasarea ei în interiorul nervilor, constituie substratul sensibilității și motricității. Filosoful francez a procedat însă la o simplificare a vechii teorii, în care se vorbea despre trei feluri de spirite (naturale, vitale și animale), avînd origini și roluri diferite. Spiritele animale provin numai din sînge, iar compoziția lor depinde strict de cea a sîngelui, variind odată cu a acestuia. Cum aflăm dintr-o scrisoare din aprilie 1645 a lui Descartes către Newcastle, „spiritele animale nu sînt altceva decît părțile cele mai vii și mai subtile ale sîngelui, care s-au separat de cele mai grosolane". Rezultă de aici că, în ciuda denumirii lor, aceste spirite nu au nimic „spiritual", fiind, dimpotrivă, „doar corpuri", simple particule materiale, consubstanțiale cu restul organismului. Dacă reprezintă cauza mișcării, aceasta se datorește faptului că propria lor mișcare se produce „potrivit legilor naturii" și în afara oricărei puteri sau tendințe proprii. Natura lor fizică este asemuită de către Descartes cu a vîntului sau a flăcării. Ele sînt sînge care și-a pierdut forma. Filosoful le compară cu flacăra doar pentru a da oarecare idee despre dimensiunile lor reduse și despre viteza cu care se mișcă. Separarea lor din restul sîngelui și „filtrarea" lor se face în ramurile arterei carotide, de unde pătrund în creier pe două căi, și anume prin arterele inserate în glanda pineală și prin cele care formează o rețea în concavitățile creierului (nu mai este nevoie să insistăm asupra caracterului fantezist al acestor considerații de morfologie și fiziologie ale lui Descartes...). Originea mișcării permanente a spiritelor animale este identică celei a sîngelui, ținînd de activitatea inimii. Descartes compară inima și arterele cu foalele de orgă, care împing spiritele în creier ca într-un burduf, de unde acestea sînt distribuite, traversînd porii, în nervi, ca în niște tuburi. Trebuie deci să ne reprezentăm creierul, ca un balon umflat cu spirite sau ca un sistem de pînze de corabie. Vom remarca că epitetul „subtil" pe care Descartes îl folosește cu regularitate pentru a descrie spiritele animale nu poate fi nicidecum investit cu sensurile psihologice care i se atribuie în mod curent astăzi (pentru a desemna ceva ingenios, iscusit, ager); în tratatul cartesian, „subtil" are un înțeles cît se poate de material și — am zice — de spațial, indicînd ceva fin, ușor, de dimensiuni foarte reduse, aidoma latinescului *subtilis*, din care provine nemijlocit românescul „subțire". O judicioasă prezentare a spiritelor animale, la G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVII*[e] *et XVIII*[e] *siècles*, Paris, 1955, pp. 30—31.

21 Ca de pildă în partea a V-a a *Discursului asupra metodei*.

22 Deși a fost un partizan fervent al teoriei circulației, însușindu-și schema lui Harvey despre deplasarea perpetuă a sîngelui din sistemul venos în inimă, din inimă în sistemul arterial și din acesta iarăși în cel venos, Descartes s-a declarat în deza-

cord cu teza harveiană a contracției cardiace ca impuls pentru mișcarea masei sanguine în arborele circulator. Pentru a explica în ce fel părăsește sîngele inima, filosoful francez a recurs la o ipoteză bazată pe afirmația fantezistă a lui Aristotel că inima ar fi mai caldă decît restul organismului. Pătrunzînd în cavitățile cardiace, sîngele — arată Descartes — se înfierbîntă brusc atît de tare, încît intră într-un fel de ebuliție și se dilată simțitor. Creșterea de presiune care survine atunci determină scurgerea tumultuoasă a sîngelui în artere. F. Alquié (*René Descartes*, în *Encyclopaedia universalis*, vol. V, Paris, 1968, p. 467) consideră că marele gînditor și savant a apelat la această conjectură din spirit de opoziție față de tendința scolasticilor de a descoperi pretutindeni „virtuți" și „calități" prin care să ofere explicații aparente ale fenomenelor biologice; astfel, întrucît i se părea că Harvey presupune existența în inimă a unei fantomatice „virtuți pulsatile", Descartes a preferat să invoce un determinism fizic și mecanicist (din păcate imaginar) al punerii în mișcare a sîngelui. Eroarea lui Descartes n-a fost însă cu totul sterilă, constată H. Dreyfus-Le Foyer (*Les conceptions médicales de Descartes*, în vol. *Études sur Descartes*, Paris, 1937, p. 265), fiindcă dacă Harvey nu-și explica în nici un fel deosebirea biochimică dintre sîngele arterial și cel venos, Descartes, prin teoria sa asupra ebuliției și combustiei care ar avea loc în inimă, a pregătit spiritele pentru a accepta mai lesne descoperirea, din secolul următor, a lui Lavoisier referitoare la respirația ca o formă de oxidare, deci de ardere. Folosind limbajul actual, am putea spune — împreună cu Gilson — că, datorită căldurii pe care o degajă, inima funcționează pentru Descartes ca un fel de „motor cu explozie" capabil să întrețină mecanic circulația sîngelui. Astfel, Descartes neglijează rolul inimii de a servi, prin contracția mușchiului său, ca un corp de pompă, rol admirabil pus în evidență de către Harvey. Trebuie însă arătat că, atunci cînd a elaborat propria sa teorie despre mecanismul circulației sîngelui, teorie de care era mîndru și pe care a apărat-o cu pasiune, Descartes nu făcuse cunoștință directă cu textul savantului englez, ci se informase despre concepția acestuia doar din relatările altora. Filosoful francez a desconsiderat în această împrejurare valoarea experimentului, punînd preț doar pe faptul că izbutise să ofere pe cale rațională o explicație pur „geometrică" a circulației sîngelui, fenomen de realitatea căruia nu se îndoia și pentru recunoașterea căruia a militat consecvent (vezi și É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, cu un instructiv capitol: *Descartes, Harvey et la Scolastique*, pp. 51—101).

23 În original, *petites peaux*, termen care desemnează valvulele, cărora Descartes le atribuie — pe bună dreptate — o importanță deosebită în mecanica fluxului sanguin.

24 În realitate, numai artera pulmonară și aorta sînt prevăzute cu valvule care împiedică refluxul sîngelui către inimă după contracția cardiacă. Descartes vorbește doar de o cavitate dreaptă și una stîngă a inimii, pe care le identifică cu ventriculele.

Auriculul drept i se prezintă ca un fel de prelungire a venei cave, iar cel sting ca prelungirea venei pulmonare, astfel că valvulele dintre auricule și ventricule i se par că țin de trunchiurile venoase.

[25] Pulsul se datorește, de fapt, modificărilor bruște de presiune survenite la împingerea sîngelui în aortă, ca urmare a contracției ventriculului sting al inimii.

[26] Descartes consideră că spiritele animale, impinse cu putere în arterele carotide, ca urmare a dilatării sîngelui încălzit în inimă, reușesc să străbată, datorită „subtilității" lor, presupușii pori existenți între aceste artere și creier. Astfel s-ar realiza o comunicare directă, la nivel cerebral, între aparatul circulator și sistemul nervos.

[27] Descartes ține să sublinieze caracterul corporal, deci material, al spiritelor animale, care, oricît de reduse ar fi ca dimensiuni, au totuși o anumită întindere, ceea ce le diferențiază în mod absolut de *entitățile spirituale autentice*.

[28] S-ar spune că Descartes a intuit noțiunea de tonus muscular, recunoscînd că, în mod normal, există în orice mușchi, chiar în absența contracției propriu-zise, o anumită stare permanentă de tensiune.

[29] Fenomenul descris de Descartes al scurtării unui mușchi concomitent cu alungirea „echivalentă" a altui mușchi, opus primului din punct de vedere funcțional, nu este real. Filosoful a imaginat această „lege" miologică în cadrul sistemului său mecanicist, care pretinde ca orice proces vital să fie expresia unei deplasări de corpuri (în cazul de față, deplasarea spiritelor animale), a căror cantitate (deci și volum global) nu se modifică prin simpla lor translație. Descartes nu admite contracția ca manifestare a unei proprietăți intrinseci a mușchiului, socotind probabil că aceasta ar însemna o concesie făcută speculativismului scolastic.

[30] Activitatea organelor de simț este deci asemuită cu un sistem elementar de semnalizare, de tipul soneriei mecanice, la care, scuturînd capătul exterior al unui cordon, facem să sune clopotul de la capătul celălalt. În legătură cu aceasta, Germaine Lot face o observație interesantă: „Spiritele animale pe care el (Descartes n.n. G. B.) le pune să circule de-a lungul nervilor potrivit unei simbolice de inspirație cînd hidraulică, cînd pneumatică, joacă, într-adevăr, un rol atît de analog cu al celui pe care-l denumim influxul nervos, încît văzîndu-l explicînd senzația prin compararea acestor nervi cu niște fire întinse agățate de creier, în care răsună cea mai mică tracțiune, noi evocăm, mai curînd decît clopotul de la capătul unui cordon, pe care fără îndoială că-l avea în minte, soneria electrică de astăzi" (*René Descartes, esprit soleil*, Paris, 1965, p. 133).

[31] Termenul *appétit*, tradus aici și în restul lucrării prin „poftă", are totuși la Descartes un sens apropiat de cel din filosofia scolastică, unde el desemna pasiunea, pornirea sufletească, dorința imperioasă de a-și însuși sau de a respinge ceva. Astfel, scolasticii distingeau între „poftele senzitive" *(appétits sensitifs)*, care țin de plăcerile și durerile corpului, și „poftele raționale"

(*appétits raisonnables*), care urmăresc binele spiritual. În articolul de față este, desigur, vorba de „poftele senzitive".

[32] În original, *sentiment*. Diferențierea strictă a termenilor tehnici de psihologie „sentiment" și „senzație" avea să se producă doar ulterior.

[33] Descartes reia și rezumă aici expunerea sa din secțiunea a IV-a a *Dioptricii*, adăugînd unele considerații asupra mecanicii activității reflexe de tipul închiderii involuntare a ochilor la apropierea bruscă a unui corp străin.

[34] Descartes invocă inegalitatea dimensiunilor și deosebirile de activizare ale spiritelor animale și atunci cînd încearcă să explice variabilitatea unor reacții psihice și mai ales multiplicitatea pasiunilor.

[35] Ca și anatomiștii antici, în frunte cu Galen, Descartes considera că organele interne, precum inima, ficatul, stomacul sau splina sînt niște simple recipiente (sau „concavități") destinate acumulării și depozitării sîngelui (încărcat cu spirite animale) sau altor sucuri vitale. Din acest punct de vedere, un interes deosebit îl prezenta forma, iar nu structura intimă a acestor organe cavitare (sau presupus cavitare).

[36] În tratatul *Descrierea corpului omenesc și a tuturor funcțiilor sale*, publicat postum, dar întocmit cam în aceeași perioadă cu *Pasiunile sufletului*, Descartes insistă asupra importanței conformației normale și a integrității corpului pentru efectuarea atît a mișcărilor involuntare, cît și a celor voluntare: „Cînd anumite părți ale corpului nostru sînt vătămate, de pildă cînd un nerv este înțepat, se întîmplă ca ele să nu mai asculte de voința noastră, așa cum stăteau lucrurile de regulă, și chiar să aibă adesea mișcări convulsive, care sînt potrivnice corpului. Ceea ce arată că sufletul nu poate provoca nici o mișcare în corp dacă toate organele corporale trebuincioase acestei mișcări nu sînt bine rînduite, și dimpotrivă, atunci cînd corpul are toate organele rînduite pentru o mișcare oarecare, nu e nevoie de suflet pentru a o efectua. Prin urmare, toate mișcările care, potrivit experienței noastre, nu depind de gîndirea noastră nu trebuie să fie atribuite sufletului, ci numai rînduielii organelor, și chiar mișcările numite *voluntare* provin mai ales din această rînduială a organelor, întrucît ele nu pot fi produse fără ea, oricîtă voință am avea, măcar că sufletul este cel care le determină".

[37] Descartes stăruie asupra caracterului „mașinal" atît al fenomenelor vieții vegetative, cît și al reacțiilor involuntare ale omului — activități întru totul similare celor ale „automatelor" care sînt animalele — tocmai pentru a pregăti demonstrația sa despre participarea efectivă a sufletului la manifestarea pasiunilor.

[38] Pluralul *volontés* (voințe) trebuie, desigur, înțeles aici ca desemnînd „acte de voință".

[39] Descartes considera că există o legătură strînsă, mergînd pînă la identitate, între voință și libertate; potrivit opiniei sale, „libertatea voinței noastre trebuie recunoscută fără dovezi, în

virtutea numai a experienței pe care o dobîndim" în această privință (*Principiile filosofiei*, I, 39).

[40] Faptul că multe idei sînt, potrivit concepției carteziene, „inventate de mine însumi", fără intervenția nici unui impuls exterior, explică de ce Descartes admite aici că *adeseori* nu sufletul este cel care făurește percepțiile și cunoștințele noastre, dar că *totdeauna*, chiar în cazul ideilor înnăscute, înțelegerea omenească se mărginește să înregistreze reprezentări ale lucrurilor (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 80).

[41] Formularea aceasta pare să reprezinte o inconsecvență logică în cadrul sistemului dualist cartesian: aplicarea voluntară a gîndirii, fie și pentru cunoașterea unui obiect *material*, poate să se termine prea bine în suflet, fără deci să implice mobilizarea efectivă a corpului de către voință.

[42] În original *imaginations*, cu sensul de „produse ale imaginației".

[43] Percepțiile se dovedesc a fi toate pasiuni, chiar cînd au sufletul drept cauză și se manifestă prin urmare ca pure acte de voință, așa cum sînt produsele imaginației, care nu depind decît de activitatea creatoare a gîndirii. Întrucît gîndirea este inseparabilă de conștiință, voința imaginatoare nu poate să nu-și dea seama de propria ei funcționare; dar această „înțelegere", chiar dacă este o autocontemplare, conferă și un caracter pasiv actului de reprezentare voluntară. Prin aceasta, percepția care își are originea în suflet este deopotrivă, pentru Descartes, acțiune și pasiune, adică produs spontan al unei voințe conștiente de ea însăși.

[44] Noblețea de rang superior a acțiunii față de pasiune, adică a laturii active față de cea pasivă a percepției carteziene, constă — după opinia lui Fr. Mizrachi (*Notes* la Descartes, *Traité des passions*, Paris, 1965, pp. 171—172) — în faptul că acțiunea este manifestarea voinței inseparabil legate de libertate, aceasta reprezentînd, pentru Descartes, un principiu de esență divină, însăși „inima spiritului".

[45] Termenul „imaginabil" nu trebuie luat aici în înțelesul general: care poate fi imaginat, ci într-unul mai concret: care se poate prezenta sub formă de imagine.

[46] Pe această spontaneitate a imaginației, pe faptul că reprezentările noastre pot să depindă nu numai de impulsurile și incitările provenite din lumea materială, ci și de forța orientativă a voinței se bazează, crede P. Mesnard (*op. cit.*, p. 142), posibilitatea, proclamată de Descartes, a folosirii imaginației ca o armă împotriva pasiunilor funeste. Astfel, în mai (sau iunie) 1645, filosoful îi scria Elisabetei de Boemia, care îi ceruse sfaturi în legătură cu suferințele ei trupești: „O persoană care ar avea un număr nesfîrșit de adevărate motive de nemulțumire, dar care s-ar deprinde, prin multă străduință, să-și depărteze închipuirea de la ele, incît nici nu s-ar mai gîndi la ele decît dacă nevoia treburilor ar obliga-o și și-ar folosi tot restul timpului doar ca să contemple obiecte care par să-i aducă satisfacție și bucurie, pe lîngă că aceasta îi va fi tare de folos pentru a aprecia mai

corect lucrurile care prezintă importanță, deoarece le va privi fără patimă, n-am nici o îndoială că fie și numai lucrul acesta este capabil să o însănătoșească, chiar dacă splina și plămînii săi fuseseră mai înainte într-o stare foarte proastă, datorită răului temperament al sîngelui pe care-l pricinuiește tristețea".

47 Pasiunile reprezintă așadar latura *pasivă* a sufletului, constituindu-se pe temeiul a ceea ce sufletul primește din afară, precum percepțiile, senzațiile (sau ideile sensibile, rezultate din contactul simțurilor cu lumea corporală, spre deosebire de ideile pure, elaborate de suflet prin propria-i cugetare sau inspirate chiar de divinitate), și îndeobște cunoștințele, toate acestea fiind impuse sufletului din exterior, fapt care explică și eventualul lor caracter eronat.

48 Asemenea închipuiri *(imaginations)*, produse de o „imaginație" eminamente corporală, nu constituie deci manifestarea acelei facultăți creatoare de esență spirituală care este imaginația propriu-zisă. Caracterul de „închipuire" rezultă aici dintr-o percepție inadecvată a lumii externe, dat fiind că, în asemenea cazuri, spiritele animale mai puțin strunite împrumută, pentru a ajunge la creier, căi nervoase deturnate. Jean Laporte atrage atenția că „închipuirile" carteziene se definesc prin opoziție cu „percepțiile", primele fiind lipsite de consistență datorită mai ales faptului că se produc în absența oricărei acțiuni exterioare (*Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, p. 236).

49 Caracterul comun al acestor închipuiri este producerea lor fără intervenția activă și diriguitoare a voinței.

50 Înțelesul „cel mai propriu și mai perfect" al expresiei „pasiune a sufletului" ține de admiterea rolului corpului (spiritele animale fiind entități corporale) în declanșarea pasiunilor la nivelul sufletului; înțelesul „mai general" al expresiei se referă la semnificația ei etimologică: pasiunea reprezintă aspectul pasiv al unui proces, rezultatul acestuia considerat din punctul de vedere al celui care suportă efectul unei acțiuni.

51 Faptul că închipuirile par să fie numai „umbre" și „picturi" subliniază încrederea lui Descartes în realitatea reprezentărilor obținute prin perceperea directă a lumii exterioare.

52 Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 173) consideră că aceste trei categorii de percepții (stări de conștiință empirică) se deosebesc prin raportarea la un anumit substrat: unele provin din acțiunea obiectelor exterioare asupra nervilor *(senzații exteroceptive)*, altele traduc luarea de cunoștință asupra modificărilor organice interne (*senzații interoceptive*, necesități), ultimele (stări afective complexe, *sentimente*) par să se manifeste ca pure procese psihice, deși nu sînt produse doar de către suflet, ci și prin acțiunea, uneori îndepărtată și indirectă, a corpului.

53 Fiziologul Descartes dezvăluie aici aspectul subiectiv al senzațiilor noastre, insistînd însă totodată asupra faptului că aceleași senzații au o sursă „obiectuală" în lumea materială exterioară, ceea ce le conferă o indiscutabilă valoare obiectivă.

[54] Termenul „afecțiune" are aici înțelesul general de „ceea ce afectează", ceea ce este resimțit de organism, eventual tulburîndu-i acestuia echilibrul.

[55] În realitate, așa cum au dovedit-o cercetările moderne, există nervi senzitivi aparte pentru senzația de căldură și pentru cea de frig.

[56] Criteriul raportării la suflet a unor percepții este și aici, cum se întîmplă adesea în doctrina carteziană, convingerea subiectivă a celui care gîndește, faptul că el „simte" percepțiile ca avîndu-și sediul în propriul suflet. *Cogito* se vădește și în această împrejurare ca supremul principiu al cunoașterii.

[57] Descartes precizează că, în tratatul de față, nu se va ocupa de senzațiile exteroceptive sau de cele interoceptive, măcar că și ele pot fi considerate pasiuni, într-un înțeles larg, ci doar de acele stări ale sufletului care, deși determinate îndeobște de percepțiile provenite din corpul nostru, dobîndesc *specificul unor activități spirituale*.

[58] Problema abordată de Descartes nu este cea a intensității unor procese psihice, ci a „autenticității" lor. Deoarece sufletul nu poate primi nemijlocit date provenite de la lumea exterioară, întrucît între spirit și corp nu există nici o continuitate substanțială, percepțiile sensibile oferă uneori *informații alterate* și denaturate despre realitatea materială; dar fiindcă pasiunile sînt elaborate de sufletul însuși (indiferent pe temeiul căror impulsuri), ele nu pot să nu pună în evidență preocupările efective ale acelui suflet. Sufletul poate opera cu date eronate, dar aceasta nu știrbește întru nimic autenticitatea „trăirii" sale pasionale.

[59] Formularea aceasta reușește să ilustreze concepția carteziană potrivit căreia pasiunile fac parte din domeniul unirii sufletului cu corpul, reprezentînd deci fenomene psihologice cu substrat fiziologic. *Într-o scrisoare din 6 octombrie 1645* către prințesa Elisabeta, Descartes dă următoarea definiție: „Putem îndeobște numi pasiuni toate gîndurile care sînt stîrnite în suflet fără concursul voinței acestuia și prin urmare fără nici o acțiune venită din partea lui, ci numai de către impresiile care sînt în creier, căci tot ce nu este acțiune este pasiune. Dar în mod obișnuit, denumirea aceasta trebuie restrînsă la gîndurile care sînt pricinuite de un anumit tumult specific al spiritelor".

[60] Conștiința de sine este în mod diferit dezvoltată la diferiții indivizi, deși conștiința ca atare îl caracterizează pe orice om. Tocmai fiindcă se află sub stăpînirea „patimii" lor, marii pasionați nu mai sînt capabili să se autoanalizeze și să-și cunoască astfel resorturile sufletești.

[61] Numai percepțiile rezultînd din activitatea pură a spiritului se caracterizează prin evidență și claritate. Avîndu-și obîrșia în corp, pasiunile sufletului sînt manifestări complexe și eterogene, ceea ce le condamnă la incertitudine și lipsă de rigoare. Descartes arată, în *Principiile filosofiei* (IV, 90), că pasiunile „sînt gînduri confuze pe care sufletul nu le are doar prin sine însuși, căci fiind strîns unit cu corpul, primește impresii de la mișcările ce se produc în corp; deoarece este o mare deosebire între aceste

pasiuni şi cunoştinţele sau gîndurile distincte pe care le avem despre ce trebuie iubit, sau urît, sau temut etc.".

[62] Această precizare arată că, şi aici, prin „sentiment" se înţelege mai degrabă „senzaţie".

[63] Sensul curent actual, necartesian, al termenului „pasiune" este tocmai acesta, de „emoţie a sufletului".

[64] „Într-un anume fel", adică funcţional, corpul este indivizibil, deoarece anatomic este desigur divizibil.

[65] Şi scolasticii afirmau că sufletul este într-un fel legat de ansamblul corpului, prin aceea că sufletul conferă forma întregului corp. Descartes, care face o separaţie netă între spirit şi materie, nu concepe însă existenţa unor relaţii suflet—corp la nivel anatomic; potrivit opiniei sale, asemenea relaţii se pot realiza doar pe plan funcţional, întrucît doar ansamblul organismului este capabil să acţioneze asupra sufletului, de pildă, prin senzaţiile şi percepţiile pe care i le oferă acestuia ca stimuli ai pasiunilor.

[66] Este totuşi o inconsecvenţă să afirmi mai întîi că sufletul este legat de tot corpul, fără favorizarea unei anumite părţi a acestuia (art. XXX), ca apoi să admiţi că există o parte a corpului în care sufletul îşi exercită funcţiile „într-un mod mai deosebit" (art. XXXI). În strădania sa de a desfiinţa speculaţiile idealiste privind raporturile dintre suflet şi corp, Descartes a încercat să elaboreze o schemă a mecanismului de articulare în om a celor două substanţe, ceea ce l-a obligat să localizeze (fie chiar şi foarte ipotetic) punctul lor de contact.

[67] În Orientul antic se considera, îndeobşte, că principalul centru vital şi sediul inteligenţei şi al simţirii este inima. Această concepţie a fost împărtăşită de vechii gînditori greci, pînă la Alcmeon din Crotona (aprox. 500 î.e.n.), care a afirmat că nu inima sau muşchiul diafragma, ci creierul este hegemonul activităţii sufleteşti. Dacă medicii hipocratici au susţinut, în general, aceleaşi vederi, Aristotel a contestat legătura dintre organele de simţ şi creier şi a plasat în inimă sediul funcţiilor psihice. Dogma aceasta a fost acceptată de mai toţi gînditorii medievali, deşi în secolul al II-lea e.n. Galen din Pergam, ilustru medic savant, demonstrase experimental rolul creierului în motilitate şi sensibilitate (vezi V. Voiculescu şi M. Steriade, *Din istoria cunoaşterii creierului*, Bucureşti, 1963, pp. 16—22, şi C. Bălăceanu-Stolnici, *Anatomiştii în căutarea sufletului*, Bucureşti, 1981, pp. 19—42).

[68] Glanda pineală sau conarionul este o mică formaţie ovalară, asemănătoare unui fruct de pin (de unde şi numele ei), situată în interiorul craniului, pe linia mediană, deasupra diencefalului. Poziţia ei de „dominare" a creierului i-a intrigat pe anatomişti începînd cu anticul Galen, care presupunea că glandei îi revine un eventual rol de seamă în desfăşurarea proceselor psihice. Fiziologii de după Descartes n-au mai reţinut însă teoria acestuia privitoare la pineală ca sediu al sufletului. Pînă la începutul secolului nostru, funcţiile epifizei (numele sub care este desemnată astăzi această formaţie) au rămas o mare enigmă. Se

știe acum că epifiza este o glandă endocrină, cu rol în frînarea dezvoltării somatice și genitale și în determinarea bioritmului pe durata a 24 de ore. Remarcăm că Descartes nu vorbește de „glanda pineală", ci doar de „o anume glandă". Trebuie arătat că rolul conarionului în dirijarea spiritelor animale care circulă prin cavitățile cerebrale nu a fost imaginat de însuși Descartes: medicul și anatomistul Jacques Dubois zis Sylvius atrăsese atenția cu un secol mai înainte asupra presupusei intervenții a glandei pineale în „distribuirea spiritelor".

69 Simțurile externe (exterioare) sînt acelea care țin de sistemul nervos al vieții de relație, spre deosebire de senzațiile culese de la organele interne.

70 Descartes considera, ca și Galen, că în cavitățile cerebrale, iar nu în scoarța cerebrală (cum se știe astăzi) se desfășoară de preferință procesele psihice. Formațiile cavitare de tipul ventriculilor cerebrali i se păreau mai apte să adăpostească aglomerările de spirite animale, decît structura relativ compactă a scoarței, căreia părea că-i revine doar rolul de a alcătui pereți pentru cavități. Schema anatomo-funcțională a creierului propusă de Descartes „este ultima încercare importantă de a menține sistemul ventricular într-o poziție privilegiată față de restul encefalului" (C. Bălăceanu-Stolnici, *op. cit.*, p. 111).

71 Funcția psihică eminentă atribuită de către Descartes pinealei este așadar dedusă numai din poziția aparent privilegiată a glandei în ansamblul formațiilor cerebrale. În cadrul sistemului mecanicist cartesian, situația de care beneficia pineala, ca presupus punct unic de concentrare a nervilor purtători ai spiritelor animale, părea să reprezinte un argument suficient în favoarea plasării aici a locului de contact al sufletului cu corpul. Topografia căilor nervoase devenea astfel cheia necesară explicării proceselor psihice, chiar și a „pasiunilor sufletului".

72 Expresia „își primește pasiunile" poate părea derutantă. Ea vrea să spună că pentru constituirea efectivă a unei pasiuni este nevoie ca sufletul să primească (oarecum pasiv), la nivelul sau la punctul de unire a sufletului cu corpul, un torent de spirite animale purtătoare ale impulsurilor provenite mai ales de la organele stîrnite prin acțiunea obiectelor exterioare.

73 În original, *altérations*; dar termenul „alterare" însemna mai demult pur și simplu „schimbare" (de la „a deveni altceva"), abia ulterior însemnînd schimbare din bine în rău.

74 Probabil că Descartes are în vedere fasciculele de firișoare nervoase care, desprinzîndu-se din nervul cranian pneumogastric și din ramificațiile acestuia, participă la formarea plexurilor cardiace. Cum aveau să precizeze neurofiziologii, secționarea pneumogastricului determină, printre altele, îndesirea bătăilor inimii. Dar afirmația lui Descartes că, prin intermediul unui „mic nerv", creierul (*recte* sufletul) este informat despre modificările funcționale produse în inimă nu se sprijinea, la epoca aceea, pe vreun temei experimental.

75 Tradiția aristotelică și stoică plasa în inimă sediul pasiunilor. Într-o anumită etapă a elaborării doctrinei sale, Descartes

a făcut unele concesii acestui punct de vedere. Astfel, în 1641, el afirmă în corectările la tezele lui Regius: „Pasiunile, în măsura în care țin de corp, își au principalul sediu în inimă, pentru că aceasta este principalul organ pe care ele îl modifică; dar în măsura in care afectează și sufletul, sediul lor este numai în creier, întrucît doar prin intermediul acestuia poate fi atins nemijlocit sufletul". Cu alte cuvinte, inimii îi revine un rol destul de însemnat în geneza pasiunilor, dar creierul joacă rolul decisiv în această privință, deoarece sufletul resimte efectiv pasiunile doar atunci cînd realizează contactul cu creierul (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 91).

[76] Termenul „impresie" nu are aici sensul psihologic de astăzi, ci pe cel mecanic originar: „acțiunea de a apăsa pe ceva". Este vorba de presiunea pe care o exercită șuvoiul de spirite animale în cursul deplasării lui prin organism.

[77] Nu mai avem a face aici cu funcția pasivă a sufletului, ci cu cea activă: pasiunile determină un curent al spiritelor de la creier, prin nervi, către mușchi, în vederea executării mișcărilor dictate de voință. Se constituie astfel un amplu arc reflex: organe de simț — creier — mușchi, cu participarea efectivă a sufletului, care mai întîi primește impulsurile colectate de la periferie și apoi ia, pe acest temei, măsurile adecvate situației care i-a fost semnalată.

[78] Prin glanda pineală, spiritele animale trec în dublu sens: fie de la periferie către creier, în ale cărui cavități se face depozitarea lor, fie — invers — de la creier spre organele efectoare periferice, mai cu seamă la mușchi. Pinealei îi revine rolul decisiv în îndrumarea acestor mișcări. Descartes nu reușește să afirme nimic convingător în privința mecanismului intim al dirijării de către glandă a torentului spiritelor animale. Este, de pildă, greu de conceput cum niște particule materiale, oricît de „subtile" ar fi ele, pot mișca diferențiat pineala, corespunzător feluritelor proprietăți sensibile ale obiectelor din lumea exterioară, pentru a elabora feluritele percepții prin care sufletul este încunoștințat despre diversitatea acelor obiecte.

[79] Termenul „radiază", adică „se transmit sub formă de raze", este folosit în mod propriu aici: de pe suprafața interioară a cavităților cerebrale și pînă la glanda pineală, spiritele animale purtătoare ale particulelor de imagine nu se deplasează de-a lungul unor conducte nervoase sau vasculare mai mult sau mai puțin sinuoase, ci împrumută traiectorii rectilinii, întrucît se mișcă liber în interiorul amintitelor cavități.

[80] Această teorie a vederii, prezentată și în finalul părții a V-a a *Dioptricii* lui Descartes, este în cea mai mare măsură fantezistă. Trebuie pusă totuși la activul filosofului și savantului concepția despre spațialitatea imaginii formate în creier dintr-o multitudine de puncte corespunzînd multitudinii de fascicule luminoase care izbesc ochiul.

[81] Descartes atrage atenția asupra celor doi factori care influențează manifestarea pasiunilor: temperamentul, deci constituția psihosomatică înnăscută, și experiența dobîndită de-a lungul

propriei vieți. Marele gînditor recunoaște prin urmare contribuția atît a eredității, cît și a educației la elaborarea modalităților individuale de reacție. Atunci cînd semnalează importanța unor experiențe similare anterioare pentru apariția și consolidarea pasiunilor, Descartes se dovedește a fi un precursor al psihologiei asociaționiste moderne.

[82] În original, *esprits réfléchis*. Aceasta este singura folosire a unui cuvînt din familia lui „reflex", în vreun text cartesian. Ceea ce nu l-a împiedicat pe fiziologul german C. Eckhard să-i atribuie, în 1881, marelui filosof francez paternitatea termenului „reflex", invocînd tocmai articolul XXXVI din *Pasiunile sufletului* (vezi critica acestei atribuiri la G. Canguilhem, *op. cit.* pp. 27—56).

[83] Această descriere a mecanismelor reacției de frică este remarcabilă prin faptul că Descartes nu se referă numai la comportamentul exterior al acelui cuprins de panică, ci semnalează și unele modificări fiziologice, precum cele ale circulației sanguine, menite să asigure mobilizarea organismului pentru a face față împrejurării defavorabile. S-ar spune că filosoful francez a anticipat aici cu trei secole teoria lui Walter Bradford Cannon despre mecanismele și sensul adaptativ al emoției; celebrul fiziolog, psiholog și biolog american a arătat că stările emotive se declanșează prin excitarea reflexă a sistemului nervos simpatic, ceea ce duce la intensificarea excreției de adrenalină și la apariția consecutivă a unor manifestări caracteristice, printre care creșterea excitabilității musculare, accelerarea pulsului, creșterea frecvenței respirației, dilatarea pupilelor, frînarea activității secretorii etc., simptomatologie care oarecum amintește de tabloul reacției de frică schițat de Descartes. Coincidența face ca sediul dirijării acestui mecanism să fie fixat de Cannon în diencefal, formație cerebrală la care este alipită și epifiza, cea investită de autorul *Pasiunilor sufletului* cu un rol esențial în desfășurarea vieții sufletești. Opiniile lui Descartes privind mecanismele de autoreglare care acționează la manifestarea fricii ne dau dreptul, dealtminteri, să-l numărăm pe marele gînditor și savant printre precursorii ciberneticii medico-biologice.

[84] Nu există, în realitate, nervi care să comande strîmtarea sau lărgirea *orificiilor* inimii. Acestea se deschid și se închid datorită prezenței valvulelor, care fie că, în sistolă, se alipesc de pereți, atunci cînd trece coloana sanguină, fie că, în diastolă, acoperă orificiile, împiedicînd refluxul sîngelui. Nervii comandă doar contracția pereților musculoși ai inimii.

[85] Calificativul „aparte" *(particulier)*, folosit aici pentru caracterizarea mișcării spiritelor care contribuie la manifestarea pasiunilor, nu figurează totuși în definiția dată acestora la articolul XXVII.

[86] Faptul că sufletul simte și percepe această fugă, deci este conștient de ea, nu înseamnă neapărat că el a și ordonat-o. Există așadar, în cadrul manifestării pasiunilor, reacții care țin doar de alcătuirea și mecanismele proprii ale corpului, fără intervenția gîndirii.

87 S-ar putea deduce cumva de aici că temperamentele diferite, expresii ale unei reactivități diferite, s-ar datora îndeobște configurației diferite a căilor nervoase dinăuntrul creierului. Se pune însă întrebarea dacă aceste deosebiri în orînduirea căilor nervoase intracerebrale sînt înnăscute sau au fost create în cursul existenței fiecărui individ, datorită faptului că fiecare organism trece prin experiențe inedite. Descartes admite, în cea de-a șasea *Meditație*, existența „anumitor înclinații corporale către bucurie, tristețe, mînie și alte asemenea pasiuni".

88 Pasiunile exprimă nevoile și, legat de acestea, dorințele corpului, dar totodată ele înrîuresc sufletul, determinîndu-l să mobilizeze voința pentru efectuarea actelor corespunzătoare nevoilor și dorințelor corpului. În felul acesta, pasiunile realizează unitatea de simțire și acțiune a sufletului și corpului, în interesul bunei ființări a omului. S-ar mai putea însă spune că, în definitiv, pasiunile sînt cele care pun sufletul să lucreze pentru corp.

89 Voința reprezintă manifestarea cea mai specifică a sufletului, exprimînd nemijlocit capacitatea de a acționa liber a spiritului de esență divină. Nici o contingență materială nu poate influența și abate voința de la fixarea și urmărirea țelurilor ei. În cea de-a patra *Meditație*, Descartes afirmă: „Nu pot să mă plîng nici că Dumnezeu nu mi-a dat un liber arbitru sau o voință îndeajuns de amplă și desăvîrșită, fiindcă de fapt o știu din experiență atît de vagă și de întinsă, încît nu e cuprinsă în nici un fel de granițe... Numai voința, mi-arată experiența, este atît de mare în mine încît nu pot concepe deloc ideea uneia mai ample și mai întinse; astfel că mai cu seamă ea este cea care mă face să știu că port chipul și asemănarea lui Dumnezeu". Cînd G. Lanson afirmă că „există nu numai analogie, dar și identitate de spirit între *Tratatul despre pasiuni* și tragedia corneliană" (*Hommes et livres*, Paris, 1895, pp. 115—116), el argumentează, printre altele, cu similitudinea dintre concepția lui Descartes despre voință și liberul arbitru, formulată în articolul de față, și declarațiile unor eroi ai lui Corneille, precum cele ale lui August, din tragedia *Cinna:*

„Sînt stăpînul meu însumi, ca și al universului:
„Așa sînt și așa vreau să fiu..."

90 În mod curent, acțiunile care dau naștere pasiunilor provin din corp și din afara corpului. Avîndu-și îndeobște originea în lumea materială, pasiunile nu pot fi direct influențate de către suflet în cursul elaborării lor, ci doar „strunite" de către voință, atunci cînd sufletul ajunge să reacționeze pe temeiul informațiilor și îndemnurilor furnizate de aceste pasiuni. Există însă, cum am văzut, și pasiuni născute în suflet, cum ar fi cele determinate de intuirea, contemplarea și, în general, „înțelegerea" ideilor; desigur că aceste pasiuni care își au obîrșia în sufletul însuși pot fi influențate în chip nemijlocit de către acesta.

91 Descartes nu ne spune în ce chip reușește sufletul imaterial să declanșeze mecanismele corporale reglate prin glanda pineală.

92 Memoria reprezintă aşadar un fenomen complex: în faza iniţială, ea se înfăţişează ca un simplu act de voinţă, urmărind evocarea unui anumit obiect; voinţa mobilizează *spiritele animale*, care se vor deplasa pe traseele folosite cîndva de percepţiile ce trebuie actualizate, în căutarea urmelor materiale din creier ale respectivului obiect. Astfel, memoria are o componentă dominantă de esenţă spirituală şi o componentă cerebrală subordonată. Ea este deci condiţionată de unirea sufletului cu corpul.

93 Pentru Descartes imaginaţia este şi ea prin excelenţă un act de voinţă, adică o acţiune a sufletului, implicînd însă, de regulă, participarea efectivă a substratului material cerebral.

94 Fenomenul acomodaţiei vizuale presupune, într-adevăr, nu numai modificarea curburii cristalinului în funcţie de depărtarea la care se află obiectele privite, dar şi concomitenta modificare a deschiderii pupilei. Această mişcare reflexă este strict involuntară.

95 Învăţarea vorbirii implică, de fapt, învăţarea a două operaţiuni diferite, care se efectuează simultan, prima servind drept „suport material" celeilalte: articularea sunetelor şi exprimarea gîndurilor. Tehnica articulării sunetelor ţine de domeniul fiziologiei, astfel că exercitarea voinţei în scopul dirijării procesului de fonaţie nu poate decît să stînjenească normala folosire a vorbirii

96 Pasiunile nu pot fi aşadar desfiinţate direct, printr-un simplu efort voluntar de reprimare a lor. Ele pot fi totuşi stăpînite prin c[illegible]rea anumitor deprinderi, ceea ce presupune o întreagă activitate educativă, sau — cînd influenţarea pasiunilor maligne trebuie grăbită — prin stîrnirea cu ajutorul voinţei a unor pasiuni înrudite, mai pozitive, capabile să se substituie celor nedorite.

97 Termenul „emoţie" nu are aici o coloratură psihologică, ci se referă la sensul etimologic, acela de mişcare, de agitaţie, de tulburare a funcţionalităţii unui organ.

98 O formă relativ eficientă de a combate efectele unor pasiuni negative este deci abţinerea voluntară de la manifestarea obişnuită a acestora. Fiind înzestrat cu un liber arbitru care dispune de puteri suverane, omul are posibilitatea de a-şi înfrîna pornirile. Aceasta nu înseamnă, desigur, că pasiunile ar putea fi extirpate prin simpla încordare a voinţei.

99 Poftele *(appétits)* sau dorinţele reprezintă, după părerea lui Descartes, o formă de manifestare a voinţei. Ele sînt deci fenomene spirituale, chiar dacă obiectul rîvnit face parte din lumea materială. Este poate locul să remarcăm că traducerea lui *appétit* prin „poftă" prilejuieşte cumva o pierdere de semnificaţii a termenului francez, care provine din latinescul *appetere*, a dori, a tinde către; „apetiţie" ar fi, eventual, un echivalent mai sugestiv decît „poftă", din punctul de vedere al lexicului filosofic, numai că, în contextul *Pasiunilor sufletului*, „apetiţia" pare totuşi să dobîndească o coloratură pedantă.

100 Descartes polemizează aici cu partizanii concepţiei aristotelice despre existenţa unei *multiplicităţi şi* a unei ierarhii a sufletelor care, în interiorul aceluiaşi individ, pot intra în conflict

între ele (suflet vegetativ, suflet senzitiv, suflet rațional). Filosoful francez proclamă unitatea sufletului și respinge de plano formula „părții inferioare" și a celei „superioare" a sufletului. Opoziția poate să apară numai între suflet și corp, aceasta manifestîndu-se la nivelul unirii celor două substanțe, adică în glanda pineală. Organul acesta s-ar afla, în asemenea cazuri, într-o „situație critică", datorită impulsurilor contradictorii primite atît din partea „mașinii animale", cît și a voinței de esență spirituală. Nu poate fi vorba prin urmare de o „luptă interioară" la nivelul sufletului, aici domnind liberul arbitru, care tranșează spontan orice posibilitate de conflict, ci de înfruntarea sistemelor eterogene care alcătuiesc persoana umană. „Simțirea" nu este de domeniul presupusei „părți inferioare" a sufletului; ea se realizează îndeobște prin colaborarea sufletului cu corpul: organele de simț oferă informații despre lumea exterioară, iar sufletul prelucrează pe planul conștiinței asemenea informații. O astfel de simțire nu e cu nimic mai prejos decît cugetarea, ambele fiind activități ale sufletului. Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 180) constată că Descartes „dedramatizează" conflictele noastre interne, care nu mai apar ca manifestarea unor sfîșietoare tensiuni spirituale, ci doar ca efectele antagonismului dintre corp și suflet; epoca noastră, din contră, a reactualizat ideea contradicțiilor intrapsihice (precum cea dintre conștient și inconștient).

101 Cele două forțe se combat nu la nivelul sufletului și în interiorul acestuia, ci în punctul de contact al sufletului cu corpul; lupta nu se duce între două voințe contradictorii, ci între voință, pe de-o parte, și două serii diferite de impulsuri culese simultan din corp, pe de altă parte: unele cu semnificație pozitivă, iar altele indezirabile din punctul de vedere al sufletului.

102 Manifestînd o mare încredere în forța rațiunii Descartes consideră că morala trebuie fundamentată pe *cunoașterea* principială a binelui și răului. Această cunoaștere este, în general, suficientă pentru ca voința să acționeze în direcția indicată.

103 Din punctul de vedere al moralei practice, Descartes acordă o deosebită importanță fermității și consecvenței în aplicarea propriilor decizii, fiind încredințat că șovăiala este totdeauna sursă de nefericire. De aceea el consideră că un comportament fidel anumitor reguli și principii, eventual nu suficient întemeiate, ba chiar eronate, este preferabil abandonării în voia pasiunilor momentane. Sufletul trebuie să dețină mereu poziția dominantă, chiar dacă această poziție nu se sprijină pe un fundament rațional prea solid.

104 Descartes se străduiește să dea aici o explicație conformă sistemului său psihofiziologic, folosind schema spiritelor animale „filtrate" orientativ de glanda pineală, a procesului pe care Ivan Petrovici Pavlov avea să-l numească „reflex condiționat" și să-l pună la baza întregii activități nervoase superioare. Meritul lui Descartes de a fi intuit nu numai existența reflexului necondiționat (involuntar), dar și pe cea a reflexului condiționat (asociativ), a fost recunoscut acum patru decenii de cercetătorul sovietic B. Bîhovski, care arăta că autorului *Pasiunilor sufletului* îi apar-

tine „geniala ipoteză *(dogadka)* despre ceea ce avea să intre în știință sub denumirea de «reflex *condiționat*»" *(Filosofiia Dekarta*, Moscova-Leningrad, 1940, p. 51). Dar ulterior, și anume odată cu sesiunea de la Moscova din 1950 consacrată problemelor fiziologiei pavloviste, s-ar părea că lui Descartes nu i s-a mai recunoscut decît meritul de a fi descoperit mecanismul actului reflex *necondiționat* (vezi, de pildă, V. V. Sokolov, *Filosofiia Rene Dekarta*, în vol. R. Dekart, *Izbrannîe proizvedeniia*, Moscova, 1950, p. 45, sau V. F. Asmus, *Descartes*, București, 1958, p. 276). Mai recent, M. G. Iaroșevski îl consideră totuși pe autorul *Tratatului despre pasiuni* drept „unul din precursorii asociaționismului" *(Istoriia psihologhii*, Moscova, 1976, p. 121). Contestarea unor merite esențiale ale psihologiei carteziene este însă mai veche. Filosoful francez O. Hamelin și-a îngăduit să afirme că noțiunea de determinism psihologic îi e străină lui Descartes, pentru care nici nu există „psihologia asocierii" (*Le système de Descartes*, Paris, 1921, pp. 347—348). De fapt, Descartes a anticipat cu un secol unele din tezele „asociaționismului" psihologic fondat de David Hartley. — În articolul de față, Descartes descrie cîteva tipuri de reflexe condiționate, declanșate fiecare de cîte un excitant care nu mai este cel „natural", ci unul „artificial", dar care a fost asociat un număr de ori acestuia. Astfel, deprinderea poate modifica sensul și rezultatul obișnuit al unei „pasiuni a sufletului". În această categorie a „deprinderilor *(habitudes)*", întru totul echivalente reflexelor condiționate, Descartes plasoază și învățarea cititului și a scrisului, intuind, dealtminteri — așa cum rezultă din alte texte carteziene — și caracterul aparte al acestor operații în care se minuiesc simboluri: „Cuvintele, deși n-au nici o asemănare cu lucrurile pe care le semnifică, reușesc să ne facă să le concepem, și adesea fără ca să luăm seama la sunetul vorbelor, nici la silabele lor" *(Tratatul despre lume)*.

105 Animalele nu pot avea „pasiuni", crede Descartes, fiindcă nu au suflet. Tocmai de aceea, oarecum surprinde faptul că filosoful pare să manifeste unele îndoieli în privința eventualei existențe a gîndirii (sau a gîndurilor) la animale, așa cum rezultă și din articolul de față („ele nu au deloc rațiune și *poate* (s.n. *G.B.*) că nu au nici un fel de gîndire"). Filosoful era însă conștient că teoria sa a „animalelor-mașini" este practic nedemonstrabilă și că, așa cum arăta într-o scrisoare din 5 februarie 1649 către Henry Morus, ea beneficiază numai de un maxim de probabilitate.

106 Descartes le recomandă oamenilor să facă eforturi sistematice pentru a se cunoaște pe sine, cu pasiunile înnăscute și deprinderile dobîndite ale fiecăruia, astfel încît să poată desfășura cu succes o operă de autoeducare, echivalentă, s-ar spune, unui „autodresaj". Filosoful francez pare să aibă însă în vedere și un anume „dresaj" aplicat celor cu „suflet foarte slab", pentru a-i învăța să-și domine și ei pasiunile. În lumina unor experiențe tragice contemporane „dresura" umană reprezintă o întreprindere cît se poate de dubioasă; dar Descartes folosește aici acest termen ca pe un sinonim al „educației".

[107] Recunoscînd că pasiunile pot uneori proveni din creier sau chiar din suflet, Descartes subliniază că marea majoritate a pasiunilor sînt stîrnite de o cauză exterioară, care acționează asupra organelor noastre de simț. Mai mult decît atît, filosofului i se pare că la inventarierea pasiunilor este mai nimerit să se pornească de la precizarea originii externe a acestora, stabilindu-se care sînt obiectele din lumea înconjurătoare capabile să le provoace. Și în această împrejurare, Descartes acordă o însemnătate maximă relației dintre spirit și lumea materială.

[108] Determinînd sufletul să dorească ceea ce dictează natura, pasiunile se înfățișează ca un fel de mesageri ai naturii. Din acest punct de vedere s-ar părea că între pasiunile cartesiene și instincte există analogii demne de luat în seamă.

[109] Traducătorul a preferat termenul „mirare" pentru a reda francezul *admiration*, deoarece (cum rezultă, de pildă, și din art. LXXI) pasiunea aceasta nu implică o netă luare de atitudine față de obiectul care o stîrnește, ci mai degrabă o luare la cunoștință despre existența lui. Pare de asemenea puțin probabil ca admirația propriu-zisă să se prezinte ca o stare sufletească în care să nu știm dacă obiectul ne este favorabil sau nu (art. LIII); admirația presupune neapărat, cel puțin în sensul actual al termenului, o apreciere pozitivă a obiectului în cauză. S-ar spune că Descartes îl folosește aici pe *admiration* în sensul latinescului *admiratio*: „admirație", dar și „mirare", ambele înțelesuri avînd curs în franceza de acum trei-patru secole.

[110] Mirarea trebuie considerată prima dintre pasiuni în sensul că este, s-ar putea spune, cea mai „modestă", marcînd din punct de vedere afectiv doar momentul cînd sufletul este făcut atent și obligat să ia act de existența unui anumit obiect. Cu mirarea începe veghea sufletului asupra lui însuși și mai cu seamă asupra lumii exterioare. Alain (*Studii și eseuri*, vol. I, București, 1973, p. 146) subliniază însă că în *Tratatul despre pasiuni* este vorba „de mirare intelectuală și nicidecum de șocul surprizei". Faptul că mirarea figurează printre pasiunile cartesiene ne îngăduie să măsurăm marea distanță dintre înțelesul curent al termenului „pasiune" și cel pe care i-l atribuia Descartes.

[111] Traducătorul a preferat să-l redea pe *mépris* prin „desconsiderare", tocmai fiindcă este vorba de sentimentul provocat de dimensiunile reduse ale obiectului care se prezintă sufletului. Dealtminteri, în articolul următor este menționată o formă mai subliniată a desconsiderării, desemnată prin termenul *dédain*, care acesta a fost tradus prin „dispreț".

[112] Descartes pune în opoziție „umilința virtuoasă" cu „umilința vicioasă" sau „josnicia" (vezi art. CLIX).

[113] Această afirmație ne îndeamnă să credem că prin „stimă" Descartes nu înțelege propriu-zis atitudinea de respect, ci prețuirea sau mai degrabă considerația pe care o merită un obiect avînd dimensiuni impunătoare.

[114] Faptul că afectelor precedente li se adaugă o apreciere referitoare la semnificația pozitivă sau negativă pentru cel care

le resimte conferă deprinderilor astfel rezultate o tensiune „pasională" deosebită.

115 Pasiunile au această dimensiune prospectivă tocmai fiindcă, spre deosebire de animale, omul trăieşte şi în viitor.

116 Gelozia este expresia temerii de a pierde sau de a nu dobîndi un lucru dorit pe care altcineva îl posedă (vezi art. CLXVII).

117 Este vorba de bucuria resimţită atunci cînd considerăm că cineva este „demn" de răul care i se întîmplă, adică merită, datorită defectelor şi păcatelor sale, să i se întîmple acel rău.

118 Aşa cum bunăvoinţa se transformă în recunoştinţă, indignarea se transformă în mînie cînd intervine interesul personal. Descartes constată creşterea de potenţial a pasiunilor în cazul în care respectivul individ nu este un simplu spectator, ci un protagonist al evenimentelor care stîrnesc acele pasiuni.

119 În scrisoarea din mai 1646, în care Descartes îi mulţumea prinţesei Elisabeta pentru buna primire pe care aceasta a făcut-o schiţei *Tratatului despre pasiuni*, filosoful declara: „M-am convins din experienţă că am avut dreptate să pun gloria în rîndul pasiunilor, căci nu pot să nu fiu mişcat văzînd aprecierea favorabilă a Alteţei Voastre cu privire la micul tratat pe care l-am scris".

120 Tristeţea pricinuită de un rău se micşorează pe măsură ce omul „se obişnuieşte" cu acest rău.

121 Preocuparea pentru clasificări şi enumerări (cu pretenţia de a fi complete) reprezintă totuşi şi ea o moştenire a scolasticii.

122 Platon deosebea în om două porniri, una ţinînd de pîntece — dorinţa, alta ţinînd de inimă — mînia. Scolasticii descriau şi ei două tendinţe esenţiale ale sufletului, pofta *concupiscibilă* sau generatoare de dorinţe, manifestîndu-se în direcţia însuşirii obiectelor plăcute şi a îndepărtării de cele neplăcute, şi pofta *irascibilă*, sau generatoare de mînie, manifestîndu-se în direcţia distrugerii sau neutralizării obiectelor ostile. Toma din Aquino include în prima categorie iubirea şi ura, dorinţa şi aversiunea, bucuria şi tristeţea, iar în cea de-a doua speranţa şi desperarea, teama şi îndrăzneala, precum şi mînia, care însă nu participă la formarea unui cuplu, neexistînd o pasiune contrarie ei. Conform doctrinei tomiste se poate deci vorbi de 11 pasiuni fundamentale. Neostoicii de la începutul secolului al XVII-lea au preluat împărţirea pasiunilor în două clase, subliniind că pasiunile irascibilului sînt condiţionate direct de cele ale concupiscibilului. Contemporanii lui Descartes, pînă şi libertinii, acceptau cu toţii clasificarea pasiunilor bazată pe recunoaşterea celor două specii de pofte, discutînd doar asupra unor amănunte (vezi şi P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936, pp. 109—120).

123 Clasificarea propusă de Descartes este desigur inspirată din cea a lui Toma din Aquino şi a neostoicilor, dar se remarcă printr-o serie de noutăţi, printre care poziţia de cap de serie atribuită mirării şi rolul eminent rezervat dorinţei (vezi P. Mesnard, *Introduction* la R. Descartes, *Les passions de l'âme*, p. XX, şi *Notes*, pp. 145—146).

[124] Aşa cum apare în descrierea de faţă, pasiunea mirării reprezintă un proces psihofiziologic destul de complex, la care participă organe diverse, situate la diverse niveluri funcţionale şi a căror acţiune se potenţează reciproc. Extrem de interesantă este remarca lui Descartes cum că, în această împrejurare, spiritele animale nu se deplasează numai de la periferie către creier, dar şi de la creier către muşchii periferici, pentru ca aceştia să oblige organele de simţ să trimită mereu impulsuri capabile de a menţine şi a întări în suflet starea de mirare; avem a face cu un mecanism fiziologic care aminteşte conexiunea inversă din cibernetică. Dealtminteri, Henri Wallon consideră că, în acest capitol, Descartes „a presimţit în mod foarte exact" fenomenul „activităţii circulare" descris de psihologul american James Mark Baldwin, fenomen constînd din întărirea sau ajustarea reciprocă a sensibilităţii şi a mişcărilor concomitente, ceea ce permite obţinerea unei percepţii cît mai satisfăcătoare în situaţia dată (*La psychologie de Descartes*, în „La Pensée", nr. 32, din sept.-oct. 1950, p. 17).

[125] Mirarea este o pasiune care totuşi nu pune în mişcare ansamblul organismului; coloratura afectivă şi morală a impresiilor pe care ea le furnizează creierului este destul de discretă, întrucît are mai ales funcţia de a trezi interesul faţă de anumite lucruri şi evenimente, în vederea unei cercetări ulterioare mai aprofundate. În acest sens, ea constituie un fel de preludiu al declanşării altor pasiuni. Alfred Fouillé (*Descartes*, 1893, p. 141) era de părere că mirarea reprezintă prin excelenţă „pasiunea inteligenţei", fiind legată de procesul cunoaşterii, în timp ce restul de cinci pasiuni primitive ţin mai ales de voinţă, deoarece implică o luare de atitudine bazată pe aprecierea caracterului „bun sau rău" al obiectului în cauză.

[126] Psihofiziologia asociaţionistă contemporană admite existenţa unui reflex „de orientare", care se produce ori de cîte ori în cîmpul de percepţie al unui animal superior intervine un nou excitant, capabil să atragă atenţia. Acest reflex elementar, care este îndeobşte o expresie a surprizei, constituie punctul de plecare al elaborării reflexelor condiţionate.

[127] Mirarea, care prin natura ei este incontestabil o pasiune utilă, trezind curiozitatea şi concentrînd atenţia asupra unor aspecte ale lumii exterioare care trebuie să fie cunoscute, se transformă în contrariul ei dacă devine excesivă: într-adevăr, uluirea duce, practic, la ruperea contactului cu lumea înconjurătoare şi la desfiinţarea efortului de cunoaştere.

[128] Pare să rezulte de aici că rolul pasiunilor este mai ales acela de a intensifica şi a prelungi, în interesul individului, reacţia organismului faţă de anumiţi factori externi şi interni. Această intensificare şi prelungire s-ar datora caracterului emoţional pe care-l dobîndeşte reacţia, ca urmare a participării sufletului la elaborarea pasiunilor.

[129] Ignorantul nu obişnuieşte să se mire, deoarece nu are suficiente cunoştinţe despre lucruri şi, mai cu seamă, nu ştie cît de rare sînt acele lucruri cu care el intră în contact.

[130] Platon afirmase: „Starea de mirare este proprie filosofului; filosofia nu începe altfel" (*Teetet*, 115 d), iar Aristotel reluase ideea în *Metafizica* sa (A 982 b 12): „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze au fost mînați de mirare mai întîi față de problemele mai la îndemînă, apoi progresînd încetul cu încetul față de problemele mai mari..."

[131] În contextul de față, expresia *sens comun* are înțelesul de bun-simț, cuminţenie, dreaptă judecată.

[132] Neavînd o încredere deosebită în propriul discernămînt, acești oameni nu lipsiți de inteligență sînt dispuși să manifeste mirare în orice împrejurări.

[133] Curiozitatea aceasta bolnăvicioasă, ahtiată doar după senzațional, este exact contrariul curiozității științifice care îndeamnă la cunoașterea aprofundată a lumii înconjurătoare.

[134] Încă de la Aristotel, iubirea era definită ca o relație bazată în principal pe comunitatea de voință. Scolasticii au subliniat această presupusă trăsătură fundamentală a iubirii, argumentînd că cea mai nobilă formă a iubirii, care, după părerea lor, este cea a omului față de divinitate, se manifestă tocmai prin contopirea deplină și voluntară a voinței omenești cu cea a Ființei supreme.

[135] Termenul *convenable* poate desemna aici „ceea ce este potrivit", dar și „ceea ce este favorabil".

[136] Definiția urii, ca o simplă năzuință a sufletului de a se separa de ceva, este evident nesatisfăcătoare, întrucît nu ia în considerație tocmai atitudinea negativă pe care o manifestăm activ față de obiectul pe care-l urim. S-ar părea că o asemenea definiție urmărește să transforme ura într-o pasiune licită din punct de vedere creștin, știut fiind că teologii sînt dispuși să recunoască o origine diavolească manifestărilor extreme ale urii, ale mîniei și, in general, ale agresivității.

[137] Descartes face deci o deosebire netă între iubire și ură, ca pasiuni produse de factorii externi care pun în mișcare spiritele animale, și sentimentele similare rezultînd din reflecția pură. Filosoful consideră că există iubire și ură cu substrat exclusiv rațional, respectivele emoții putînd fi trezite în suflet doar de judecățile de valoare emise referitor la obiectele considerate, fără participarea unor stimuli proveniți din lumea exterioară sau din lăuntrul corpului. Într-o celebră scrisoare din 1 februarie 1647 trimisă lui Pierre Chanut, ambasadorul francez în Suedia, Descartes tratează pe larg despre problemele filosofice și psihologice ale iubirii. Cu privire la cele două varietăți de iubire, el declară aici: „Eu fac deosebire între iubirea care este pur intelectuală sau rațională și cea care este o pasiune. Prima nu este altceva, după părerea mea, decît faptul că atunci cînd sufletul nostru ia seama la un lucru bun, fie prezent, fie absent, pe care-l socotește convenabil, i se alătură în voință, adică se consideră pe sine însuși ca făcînd cu acel lucru bun un fel de întreg, fiind el o parte, iar celălalt o alta ale acestuia... Dar întrucît sufletul nostru este legat de corp, această iubire rațională este de obicei însoțită de

cealaltă, care poate fi denumită senzuală sau senzitivă şi care... nu este altceva decît un gînd confuz, stîrnit în suflet de o anumită mişcare a nervilor, gînd care dispune sufletul la gîndul celălalt, mai limpede, in care constă iubirea raţională. Căci aşa cum cînd ne este sete senzaţia de uscăciune din gîtlej este un gînd confuz care ne dispune spre dorinţa de a bea, dar nu este însăşi dorinţă, tot astfel în iubire simţim nu ştiu ce căldură în jurul inimii şi un mare aflux de sînge în plămîn, care ne face chiar să deschidem braţele ca pentru a îmbrăţişa ceva, lucru care îndeamnă sufletul să-şi alipească de voie obiectul care se înfăţişează. Dar gîndul prin care sufletul simte această căldură este diferit de cel care-l uneşte de acest obiect; şi chiar se întîmplă uneori că acest sentiment de iubire se află în noi fără ca voinţa noastră să înceapă să iubească ceva, dat fiind că nu intîlnim obiectul pe care să-l socotim vrednic de aceasta. Se poate întîmpla ca, dimpotrivă, să cunoaştem un lucru bun care să merite multă iubire şi de care să ne alipim de voie, fără a resimţi pentru aşa ceva nici o pasiune, deoarece corpul nu este dispus la aceasta. Dar, în mod obişnuit, aceste două iubiri se află împreună, căci există o asemenea legătură între una şi cealaltă, încît atunci cînd sufletul apreciază că un obiect este demn de el, lucrul acesta dispune deîndată inima la mişcările care stîrnesc pasiunea iubirii, iar cînd inima se află astfel dispusă pentru alte motive, lucrul acesta face ca sufletul să imagineze calităţi plăcute la obiecte cărora, în alte împrejurări, nu le-ar vedea decît defectele".

138 În aceeaşi scrisoare către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes afirmă: „Prin natura sa, iubirea ne face să considerăm că formăm un tot cu obiectul iubit, din care nu reprezentăm decît o parte, şi să trecem în asemenea măsură pe seama păstrării acestui tot grija pe care obişnuim să o avem faţă de noi înşine, incît nu mai reţinem pentru noi singuri din această grijă decît o parte atît de mare sau atît de mică pe cît socotim că sîntem o parte mare sau o parte mică din totul căruia i-am dăruit afecţiunea noastră".

139 Deosebirea aceasta, dintre iubirea dominată de bunăvoinţa faţă de obiect şi cea concupiscentă (de la latinescul *concupisco*, a dori cu patimă, a jindui după ceva), adică dominată de pofta luării în stăpînirea exclusivă şi spre proprie desfătare a obiectului, a constituit o preocupare statornică a gînditorilor medievali şi din vremea Renaşterii, mai ales a acelora care manifestau interes pentru controversele teologice. Disputa destul de înverşunată dintre cei care admiteau posibilitatea unei iubiri dezinteresate şi cei care considerau că iubirea nu poate fi decît egoistă (chiar aceea pentru divinitate) a continuat, dealtminteri, pînă în pragul secolului al XVIII-lea. Tot în scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes arată că distincţia dintre iubirea de bunăvoinţă şi cea de concupiscenţă se datorează, în bună măsură, confuziei pe care unii o fac sistematic între iubire şi dorinţă; astfel, în cazul aşa-numitei iubiri de bunăvoinţă, „dorinţa nu este atît de aparentă", în timp ce iubirea de concupiscenţă „nu

este decît o dorință foarte virulentă, întemeiată pe o iubire care adesea este slabă".

[140] Descartes se declară partizanul unei concepții unitare asupra esenței iubirii: pasiunea aceasta implică deopotrivă solicitudine și devotament față de obiectul iubit, ca și năzuința de a-l poseda. Absolutizarea uneia din laturi în dauna celeilalte se manifestă prin efecte eventual negative.

[141] Acest elogiu al iubirii părintești are și o rezonanță dramatică, dacă ne gîndim la suferința pe care a resimțit-o Descartes după ce, în 1640, a pierdut-o pe Francine, unicul său copil, o fetiță atunci în vîrstă de cinci ani.

[142] Devoțiunea de care se vorbește aici nu poate fi identificată cu simplul devotament; ea implică o atitudine de totală subordonare, mergînd pînă la sacrificiul de sine, față de interesele ființei sau cauzei iubite. Trebuie însă precizat că Descartes nu acordă devoțiunii sensul religios de venerare a divinității prin stricta îndeplinire a practicilor pioase, sens înregistrat prioritar în dicționarele limbii franceze actuale. În secolul al XVII-lea, *dévotion* se apropia mai mult ca astăzi de latinescul *devotio*, care desemna devotamentul capabil de jertfa supremă, așa cum a fost manifestat în fața dușmanilor patriei de mulți eroi ai antichității romane.

[143] În scrisoarea lui Descartes către Chanut din 1 februarie 1647, putem citi: „Dacă cineva se unește în voință cu un obiect pe care îl stimează mai puțin ca pe sine, de exemplu, dacă iubim o floare, o pasăre, o clădire sau orice lucru asemănător, perfecțiunea cea mai înaltă pe care această iubire ar putea-o atinge potrivit adevăratei sale folosințe nu ne poate face să ne punem viața în primejdie pentru păstrarea unor asemenea lucruri, întrucît ele nu sînt părțile cele mai nobile din întregul pe care-l alcătuiesc împreună cu noi, tot așa cum unghiile și părul nu sînt astfel în corpul nostru; ar fi o ciudățenie să punem tot corpul în primejdie pentru păstrarea părului".

[144] Raționalistul Descartes consideră așadar că devoțiunea autentică față de „divinitatea suverană" este condiționată de *cunoașterea* convenabilă a acesteia. O asemenea afirmație pare să pună la îndoială valoarea elanurilor mistice bazate pe afectivitate și intuiție.

[145] Ideea aceasta este astfel formulată în scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647: „Cînd o persoană particulară se unește în voință cu principele lui sau cu țara lui, dacă iubirea sa este desăvîrșită, atunci el nu trebuie să se considere decît o mică părticică din totul pe care-l alcătuiește cu aceștia și astfel să nu se teamă de a merge la moarte sigură slujindu-i, așa cum nu ne temem să lăsăm puțin sînge din braț pentru a face ca restul corpului nostru să se simtă mai bine. Iar exemple ale unei asemenea iubiri se văd în fiecare zi, chiar la persoane de origine umilă, care-și dau viața cu dragă inimă pentru binele țării sau pentru apărarea unui mare personaj la care ele țin".

[146] Vederea se bucură de o apreciere atît de favorabilă tocmai pentru că pare să ofere informațiile cele mai precise, mai complete și mai exact localizate asupra lumii exterioare. Ideea

superiorităţii văzului asupra celorlalte simţuri fusese formulată încă de Aristotel, în tratatul *Despre suflet*.

[147] În discuţiile purtate în ultima vreme asupra esteticii carteziene s-a remarcat tocmai fundamentarea ei senzorial-empirică pe noţiunea de „plăcere" *(agrément)*, aceasta fiind expresia psihofiziologică a senzaţiilor provenite de la „lucrurile frumoase".

[148] Sensul pe care îl are aici termenul „oroare" *(horreur)* este mult mai apropiat de cel de dezgust, scîrbă sau repulsie decît de cel de groază.

[149] Descartes proclamă şi în această împrejurare marea sa încredere în luminile raţiunii, atrăgînd atenţia asupra eventualităţii ca impresiile provenite de la organele de simţ, oricît de clare şi veridice ar părea ele, să fie înşelătoare; de aceea judecăţile în care se operează cu asemenea date sensibile nu pot oferi certitudini de calitatea celor rezultate din activitatea autonomă a spiritului. O aparenţă îmbietoare poate ascunde adesea un fond detestabil.

[150] Termenul „pozitiv" nu trebuie înţeles aici în sens moral, ca exprimînd o calitate lăudabilă, ci în sens ontologic, ca afirmînd realitatea unui fenomen. Răul este deci un lucru pozitiv prin aceea că există ca o entitate efectivă, nefiind — aşa cum afirmă numeroşi teologi — doar absenţa binelui.

[151] Dorinţa este o pasiune ambivalentă, putînd să se manifeste atît în sensul năzuinţei către dobîndirea în viitor a binelui, cît şi al celei pentru înlăturarea unui rău. Din acest punct de vedere nu poate exista o pasiune opusă dorinţei, ci doar, cel mult, dorinţe „pozitive" sau „negative". Aşa se face că unele dorinţe, cele elaborate în condiţii în care sufletul aspiră către suprimarea unui rău, sînt însoţite de ură, de teamă şi de tristeţe, sentimente altminteri incompatibile cu optimismul subiacent acestei pasiuni; de unde şi părerea unora că ar fi vorba de dorinţe „contrare lor înşile".

[152] Reacţia psihofiziologică de oroare nu are un caracter perfect raţional; faptul că emoţia stîrnită de obiectul aversiunii nu este de obicei pe măsura pericolului real reprezentat de acest obiect demonstrează că reacţia de oroare decurge din aplicarea unei decizii adoptate de către suflet nu în completă cunoştinţă de cauză, ci pe baza unor informaţii sumare şi adesea confuze oferite de simţurile externe. Dar această formă de dorinţă „negativă" prezintă o incontestabilă utilitate pentru individ, asigurînd prompta evitare a primejdiilor, înainte chiar ca sufletul să evalueze mărimea sau însăşi realitatea acestora.

[153] Concepţia aceasta este desigur preluată din *Banchetul* lui Platon, unde, printre alţii, Aristofan este pus să-şi formuleze părerile despre originea şi sensul iubirii. Celebrul autor de comedii a arătat că, în esenţă, iubirea reprezintă năzuinţa unei fiinţe omeneşti de a-şi afla jumătatea cealaltă, pentru a forma, împreună cu ea, un întreg perfect.

[154] Descartes face o deosebire între pasiunea iubirii, provocată de impresiile exterioare, şi iubirea sexuală care se manifestă ca

urmare a unor porniri sădite de natură încă de la naştere în creierul nostru, pentru a se ivi la o anumită vîrstă şi în anumite împrejurări favorabile. Filosoful recunoştea deci existenţa a ceea ce avea să se numească instinctul sexual, pornire comună a omului şi animalelor.

[155] În scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes face aluzie la versurile elegiace ale multor poeţi îndrăgostiţi. În alte scrieri ale sale, printre care şi *Discursul asupra metodei*, el aminteşte despre romanele cavalereşti şi „extravaganţele" eroilor acestora. Ceea ce arată că ilustrul filosof se interesa şi de literatura timpului său.

[156] Bucuria este, pentru Descartes, o stare caracterizată prin satisfacţia produsă de conştiinţa că sufletul posedă pe de-antregul binele, sub o anumită formă a acestuia. În original este cît se poate de evidentă înrudirea dintre termenul „bucurie" *(joie)* şi cel care desemnează acţiunea de a se bucura de ceva prin degustare *(jouissance)*, înrudire pe care se bazează unele jocuri de cuvinte intraductibile.

[157] Există deci două feluri de bucurie: cea cu caracter de pasiune, în care impresiile sînt provenite de la creier, organ corporal, şi cea rezultînd din iniţiativa şi activitatea proprie a sufletului. De notat că şi acest ultim fel de bucurie, bucuria intelectuală ca atare, nu se prezintă îndeobşte sub o formă perfect pură, întrucît i se alătură în mod inevitabil impresii sosite de la creier, ca urmare a stîrnirii imaginaţiei.

[158] Aşa cum se întîmplă, de pildă, cînd binele aflat în posesia sufletului este o calitate morală.

[159] Tristeţea intelectuală, care îşi are originea în sufletul însuşi, poate exprima starea de insatisfacţie provenită, de pildă, din constiinţa propriei ignoranţe.

[160] Este vorba aici de asociaţiile de idei sau de sentimente; astfel, bucuria inexplicabilă pe care o resimţim în prezenţa unei anumite persoane se poate datora faptului că persoana în cauză seamănă cu o alta care ne-a fost sau ne este plăcută. Într-o scrisoare din 6 iunie 1647 către Pierre Chanut, filosoful mărturisea că îi sînt simpatici cei care se uită cruciş, probabil fiindcă în copilărie iubise o fetiţă cu un uşor strabism: „Cînd se întîmplă să iubim pe cineva fără să cunoaştem motivul putem fi siguri că aceasta provine din faptul că la el există ceva asemănător cu ce era la un alt obiect pe care l-am iubit mai demult, chiar dacă nu ştim ce este".

[161] În original, *chatouillement*, care astăzi înseamnă propriu-zis „gidilătură", dar care mai-nainte însemna şi plăcere delicată, „alintare", „mîngîiere" (desigur nu în sens de consolare). Traducătorul a preferat, în general, termenul „desfătare" pentru a marca mai bine antinomia cu „durerea".

[162] Descartes se referă aici mai cu seamă la cenestezie, acea „impresie generală, nediferenţiată, care rezultă din totalitatea senzaţiilor primite de la organele interne, caracterizîndu-se printr-o dispoziţie plăcută sau neplăcută" (DEX). Dar atunci cînd aminteşte de înrîurirea asupra bunei dispoziţii, de pildă, a unor factori

climatici, el are în vedere și acțiunea directă a mediului extern. Filosoful vrea să demonstreze aici că bucuria sau tristețea nu se ridică totdeauna pînă la nivelul „pasiunilor", întrucît ele pot fi resimțite fără participarea efectivă a sufletului.

[163] Așa se întîmplă, de exemplu, cu credinciosul care se supune singur la suferințe și chinuri în speranța dobîndirii prin acest mijloc a mîntuirii sau, dimpotrivă, cu acela care, dedîndu-se desfrîului, are sentimentul dureros că plăcerile astfel culese sînt spre paguba sufletului său.

[164] Într-o scrisoare din 6 octombrie 1645 trimisă prințesei Elisabeta, Descartes se referă, printre altele, la „exercițiile corporale, precum vînătoarea, jocul cu mingea *(jeu de la paume)* și altele asemănătoare, care nu încetează să fie plăcute măcar că sînt foarte istovitoare", aceasta fiindcă sufletul remarcă, în timpul desfășurării unor asemenea exerciții fizice, „forța, îndemînarea sau vreo altă perfecțiune a corpului cu care el este unit". Iată-l deci pe Descartes oferind o explicație psihofiziologică a satisfacțiilor resimțite în cursul efortului sportiv.

[165] Cum se știe, problema originii și semnificației plăcerii resimțite în cursul unui spectacol teatral tragic i-a preocupat intens pe filosofi, mai ales pe Aristotel, cel care a introdus faimoasa noțiune (cu coloratură predominant etică) de *catharsis*, prin care înțelegea „purificarea" rezultată din sentimentele de milă și frică stîrnite în sufletul celor ce urmăresc desfășurarea tragediei. Descartes pune însă aici accentul nu atît pe efectele morale, cît pe cele estetice ale reprezentației teatrale, plăcerea resimțită de spectator părînd să fie efectul sentimentului de securitate personală al acestuia în fața tabloului nenorocirilor imaginate cu scopul de a ne emoționa. Încă în *Compendiul de muzică,* filosoful constatase că „înseși elegiile și tragediile ne plac cu atît mai mult cu cît stîrnesc în noi compătimire și durere". Asupra acestei probleme va reveni, dealtminteri, chiar în *Pasiunile sufletului* (articolele CXLVII și CLXXXVII).

[166] Plăcerea resimțită de cei care se aventurează în acțiuni primejdioase se datorește prin urmare asocierii convingerii *manifeste* despre pericolul acelor acțiuni cu gîndul *implicit* că este un motiv de mari satisfacții să posezi calitățile necesare înfruntării unor asemenea dificultăți.

[167] Descartes începe să descrie presupusele mecanisme fiziologice care deosebesc pasiunile între ele. De remarcat că schemele funcționale schițate în continuare sînt alcătuite cu precădere din semnele obiective ale manifestării fiecărei pasiuni, iar nu din impresiile sau „trăirile" subiective ale celui care încearcă respectiva stare sufletească. Merită semnalat amănuntul că, după ce a citit pentru prima dată *Pasiunile sufletului,* prințesa Elisabeta i-a comunicat lui Descartes opinia ei potrivit căreia ar fi imposibil să se studieze separat mișcarea sîngelui și a spiritului în cazul fiecărei pasiuni în parte; filosoful a răspuns în mai 1646: „Este adevărat că mi-a fost greu să deosebesc mișcările care aparțin fiecărei pasiuni, datorită faptului că pasiunile nu sînt niciodată singure; dar totuși, întrucît pasiunile nu se leagă împreună tot-

deauna aceleaşi, m-am străduit să observ schimbările care se produc în corp atunci cînd ele îşi schimbă tovărăşia. Astfel, dacă iubirea ar fi totdeauna legată cu bucuria, n-aş şti căreia dintre cele două trebuie să-i fie atribuite căldura şi dilatarea pe care ele le prilejuiesc în jurul inimii; dar fiindcă iubirea este legată uneori şi de tristeţe, iar atunci se mai simte acea căldură, dar nu însă acea dilatare, am socotit că iubirii îi aparţine căldura, iar bucuriei dilatarea. Şi cu toate că dorinţa coexistă aproape totdeauna cu iubirea, ele nu sînt însă împreună totdeauna în acelaşi grad, căci chiar dacă iubim mult, dorim puţin cînd nu nutrim nici o speranţă; şi dat fiind că atunci nu manifestăm graba şi iuţeala pe care le-am avea dacă dorinţa ar fi mai mare, putem considera că acestea provin din dorinţă, iar nu din iubire". Oricît de hazardate şi de fanteziste ar fi explicaţiile „fiziologice" furnizate de Descartes în privinţa mecanismelor specifice manifestării fiecărei pasiuni, trebuie subliniată importanţa demersului său metodologic, care, deşi cu caracter eminamente speculativ, prefigurează exigenţele experimentului psihofiziologic.

[168] Observăm că Descartes face o deosebire între acţiunea pe care o exercită asupra digestiei iubirea sau bucuria: deşi în ambele cazuri este vorba de pasiuni „pozitive", însufleţitoare şi tonifiante, prima dintre ele stimulează mistuirea alimentelor, în timp ce ultima o încetineşte. Aşa cum precizează filosoful, iubirea neînsoţită de manifestarea violentă a vreunei emoţii înviorează, dar nu perturbează funcţiile organice, şi mai ales circulaţia, pe cînd bucuria, care se caracterizează prin izbucnirea pasională, determină modificări ale fluxului sanguin capabile să frineze fenomenul digestiei. Afirmaţiile lui Descartes corespund concepţiei formulate de Cannon despre mecanismul neuroendocrin de producere a emoţiilor şi despre efectele acestora la nivelul tubului digestiv.

[169] După citirea acestui articol din tratatul de faţă, prinţesa Elisabeta i-a scris oarecum contrariată lui Descartes: „Tristeţea îmi ia totdeauna pofta de mîncare, chiar dacă nu este amestecată cu nici un fel de ură, fiind pricinuită doar de moartea vreunui prieten". Filosoful i-a răspuns în mai 1646 că, în ce-l priveşte, doarme adînc şi mănîncă cu multă poftă cînd este trist, preocupat sau în primejdie; dimpotrivă, la bucurie nici nu mănîncă, nici nu doarme. Explicaţia acestui mod de reacţie contradictoriu ar consta în „istoria individuală" diferită a elaborării pasiunei tristeţei la fiecare din cei doi corespondenţi şi prieteni: „Primul motiv de tristeţe pe care unii l-au avut la începutul vieţii a fost de a nu fi primit hrană îndeajuns, iar cel avut de alţii de a fi primit hrană care le dăuna. La aceştia din urmă, mişcarea spiritelor care îndepărtează pofta de mîncare a rămas legată de atunci cu pasiunea tristeţei".

[170] Articolul acesta constituie o ilustrare a sistemului de raţionament ştiinţific utilizat în mod curent de Descartes. Filosoful şi savantul porneşte de la oarecare observaţii, efectuate eventual în cursul unor experienţe elementare. Datele de observaţie slujesc apoi ca material de reflecţie în vederea înălţării

unui eşafodaj raţional menit să confirme anumite teze formulate de marele gînditor. Un foarte recent critic al cartesianismului, filosoful şi publicistul Jean-François Revel scria despre Descartes savantul: „Cînd menţionează faptul că a recurs la experienţă, el îi atribuie acesteia rolul nu de a verifica principiile explicative generale ale naturii, noi am spune legile, ci aşa-zicînd pe acelea de complementare a informării: după ce a dedus principiile marilor legi fundamentale şi chiar o masă destul de importantă de explicaţii de amănunt, spiritul atinge un nivel la care doar experienţa poate decide, între mai multe variante posibile, referitor la consecinţele unui aceluiaşi principiu". De aceea Revel socoteşte că erorile lui Descartes nu sînt propriu-zis „erori ştiinţifice", întrucît nu se înscriu în logica unei adevărate cercetări ştiinţifice, ci am putea spune „erori metafizice", fizica lui Descartes avîndu-şi originea în metafizica acestuia, iar nu invers (*Descartes inutile et incertain*, Paris, 1976, pp. 83—84). Poate că Revel are dreptate în această privinţă, numai că el pierde din vedere cît de favorabilă promovării scientismului s-a dovedit a fi metafizica lui Descartes.

171 Conform cunoştinţelor şi numerotării epocii, a şasea pereche de nervi cranieni era reprezentată pe atunci de nervul vag sau pneumogastric.

172 Potrivit unei scheme fiziologice antice pe care a dezvoltat-o şi sistematizat-o Galen, produsele splinei, precum bila neagră (melancolia), sînt reci şi acre, avînd natura pămîntului, pe cînd cele ale ficatului, precum fierea (bila galbenă), sînt calde şi amare, avînd natura focului.

173 În realitate, nu există nervi care să deschidă activ şi să lărgească orificiile cardiace şi pe cele ale marilor vase ale inimii, acţiunea aceasta producîndu-se aşa cum am mai semnalat în mod pasiv, datorită contracţiei succesive a muşchilor din pereţii diferitelor segmente ale inimii.

174 Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 191) observă că, din punct de vedere fiziologic, ca şi din cel psihologic, ura reprezintă o *contracţie* a fiinţei, în timp ce iubirea este o *dilatare* a acesteia; astfel, datorită strînsei legături dintre suflet şi corp, fenomenele psihice şi cele fiziologice aflate în interdependenţă pot fi descrise folosind aceiaşi termeni.

175 Unirea sufletului cu corpul implică deplina reversibilitate a sensului acţiunii unei substanţe asupra celeilalte: nu numai impresiile furnizate de organele de simţ pot determina pasiuni ale sufletului, dar şi imaginaţia, activitate specifică sufletului, este capabilă să provoace reacţii cu caracter corporal.

176 În scrisoarea din 1 februarie 1647 către Pierre Chanut, Descartes face următoarele consideraţii asupra contribuţiei impresiilor din copilărie şi chiar din perioada gestaţiei la elaborarea pasiunilor: „Cele dintîi porniri ale corpului care au întovărăşit gîndurile noastre, atunci cînd am venit pe lume, au trebuit fără îndoială să se unească mai strîns cu ele decît acelea care le însoţesc ulterior. Şi pentru a cerceta originea căldurii pe care o simţim

împrejurul inimii şi pe cea a altor porniri ale corpului care însoţesc iubirea, cred că, din prima clipă cînd sufletul nostru a fost unit cu corpul, este probabil să fi simţit bucurie, şi îndată după aceea iubire, apoi eventual şi ură, şi tristeţe; şi că aceleaşi porniri care, la acea dată, au pricinuit în suflet asemenea pasiuni au însoţit ulterior, in chip firesc, gîndurile respective... Iată cele patru pasiuni despre care cred că au fost cele dintîi in noi şi singurele pe care le-am avut înainte de naştere; şi mai cred că ele n-au fost decît simţăminte sau gînduri foarte confuze, dat fiind că sufletul era atît de legat de materie, incît încă nu putea să se îndeletnicească cu altceva în afară de primirea diverselor impresii de la ea; şi măcar că, după cîţiva ani, el a inceput să aibă alte bucurii şi alte iubiri decît cele care depind doar de buna întocmire şi hrana potrivită a corpului, tot ce este intelectual în bucuriile şi iubirile sale a fost mereu însoţit de primele simţăminte pe care le-a avut şi, totodată, chiar de mişcările sau de funcţiile naturale prezente atunci în corp; datorită deci faptului că iubirea nu era pricinuită înainte de naştere decît de un aliment adecvat care, intrînd din belşug în ficat, în inimă şi în plămîn, stîrnea acolo mai multă căldură ca de obicei, aşa se face că acum căldura aceasta însoţeşte mereu iubirea, deşi se datoreşte altor cauze, foarte diferite". Unii exegeţi actuali, precum Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 192) sînt de părere că teoria lui Descartes despre „originea fiziologică" a iubirii, în funcţie de anumite calităţi ale hranei primite la începuturile existenţei, prefigurează unele teze freudiste.

177 Această descriere anatomică este inexactă. Dealtminteri, primele studii de morfologie microscopică aveau să înceapă abia in cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

178 Şi în scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes afirmă că cea dintîi apărută dintre pasiunile sufletului a fost bucuria: „Socotesc că prima lui pasiune a fost bucuria, fiindcă nu este de crezut ca sufletul să fi fost pus în corp într-altfel decît atunci cînd era bine dispus, iar atunci cînd este atît de bine dispus, aceasta ne prilejuieşte în chip firesc bucurie".

179 Tristeţea, pasiune moderată, se datoreşte insuficienţei alimentaţiei, pe cînd ura, pasiune mai impetuoasă, este cauzată de alimente neobişnuite, care pot dăuna organismului. În scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes constată că, „deoarece materia corpului nostru se scurge fără încetare, ca apa unui rîu", era nevoie pentru menţinerea bunei dispoziţii ca mereu „altă materie să vină în locul celei scurse"; dacă însă corpul nu găsea in apropierea sa materia capabilă de a-i servi drept aliment era firesc ca „sufletul să se întristeze".

180 Viziunea mecanicistă a lui Descartes se vădeşte şi în afirmaţia că diferitele pasiuni „se amestecă unele cu altele", într-un fel de însumare a elementelor specifice fiecăreia dintre ele.

181 După ce s-a străduit să precizeze şi să diferenţieze modalităţile constituirii fiecăreia dintre pasiunile primitive şi mecanismele intime ale manifestării lor corporale (ţinînd de diversele

scheme ale deplasării sîngelui şi spiritelor de-a lungul vaselor şi nervilor), Descartes îşi propune să întreprindă studiul obiectiv al formelor de exteriorizare a acestor pasiuni.

[182] Expresia corporală şi cea a feţei, în special, ca modalitate de reflectare a stărilor sufleteşti, posedă, intr-adevăr, o componentă înnăscută („naturală", spune Descartes) şi una deprinsă prin educaţie, care face ca, într-o anumită zonă geografică şi eventual într-o anumită epocă, o stare sufletească să se exteriorizeze printr-o anumită gestică şi mimică. Cînd se referă aici la mişcările „voluntare" care însoţesc manifestarea pasiunilor, filosoful pare să aibă în vedere mai cu seamă modificările deliberate ale expresiei respectivelor pasiuni, modificări prin care sufletul caută să-şi mascheze emoţiile şi gîndurile. De remarcat că termenul „acţiune" *(action)* folosit în acest articol are aici o nuanţă reflexologică, drept care poate fi tradus şi prin „reacţie".

[183] Dat fiind că pasiunile îşi au obîrşia în lumea corporală, sufletul nu poate împiedica producerea lor, ci doar exteriorizarea lor: printr-un efort deosebit al imaginaţiei se obţin semnele exterioare ale unei pasiuni contrarii celei care trebuie tăinuită.

[184] În realitate, colorarea feţei se produce datorită mai ales modificării de calibru a arteriolelor şi capilarelor sanguine superficiale. Cum am mai semnalat, Descartes şi contemporanii săi nu ştiau însă de existenţa vaselor capilare.

[185] Această fiziologie destul de fantezistă a emoţiilor se bazează pe explicaţii în care inimii i se atribuie rolul esenţial în declanşarea şi manifestarea pasiunilor, prin două mecanisme diferite: inima hotărăşte în mare măsură *calitatea* spiritelor animale, datorită încălzirii mai mult sau mai puţin intense a sîngelui în cavităţile cardiace; după cum tot inima este aceea care hotărăşte *cantitatea* spiritelor care se deplasează în diferitele segmente ale arborelui circulator, datorită deschiderii mai largi sau mai puţin largi a orificiilor cardiace. În felul acesta, inima se înfăţişează, în viziunea lui Descartes, ca „izvorul pasiunilor".

[186] Moleşeala îşi are cauza într-un fel de indolenţă care cuprinde glanda pineală; aceasta, lipsită fiind de stimulul voinţei, deci al sufletului, nu îşi mai îndeplineşte rolul de a orienta fluxul spiritelor către anumiţi muşchi. De remarcat că, după ce a redactat prima formă a *Pasiunilor sufletului* şi a încredinţat prinţesei Elisabeta tratatul spre lectură, Descartes i-a scris prietenei sale, exprimîndu-şi regretul că a inclus printre „emoţiile scuzabile ale sufletului nu mai ştiu ce moleşeală, care ne împiedică uneori să punem în aplicare lucrurile care au fost aprobate de judecata noastră" (15 mai 1646). Dealtminteri, o veche ediţie tipărită aflată în posesia doamnei Rodis-Lewis, editoarea recentă a *Pasiunilor sufletului,* nu conţine articolele despre moleşeală...

[187] În original *mobile,* care se mişcă sau poate fi mişcat cu oarecare uşurinţă.

[188] Psihofiziologia a confirmat faptul că, odată cu intensificarea procesului de excitaţie localizat într-un anumit centru cerebral datorită orientării atenţiei (şi a altor funcţii psihice) asupra unui obiect sau fenomen, la nivelul celorlalţi centri se produce

o inhibiție. Această inhibiție ar putea fi uneori identificată ca manifestare cu moleșeala sau lîncezeala la care se referă aici Descartes.

[189] Concepția potrivit căreia principiul vieții este un foc, care cind se ințețește, cind amenință să se stingă, pare să aibă rădăcini îndepărtate în aria civilizațiilor indo-europene. Descartes împărtășea această convingere, localizînd în inimă căldura vitală și atribuindu-i acesteia virtutea de a înfierbînta sîngele în asemenea măsură, încît acesta se rarefiază și deci se dilată foarte mult și foarte repede, astfel că trebuie să părăsească brusc și în mare cantitate inima.

[190] Rezultă de aici că Descartes concepea în felul următor mecanismul pătrunderii coloanei sanguine în inimă: sîngele ar intra în auricule ca urmare a unei presupuse lărgiri active a orificiilor dintre marile vene și inimă; după ce în cavitățile cardiace pătrunde o cantitate corespunzătoare de sînge, amintitele orificii s-ar închide prin „ridicarea" valvulelor de la baza lor, ridicare datorată „subțierii" și deci dilatării sîngelui supus în inimă unei încălziri extreme (vezi și *Discursul asupra metodei*, partea a V-a). Speculațiile fanteziste pe care Descartes s-a văzut nevoit să le facă în această privință se datoresc mai cu seamă refuzului său de a recunoaște rolul contracției active a mușchiului cardiac în orientarea fluxului sanguin care străbate inima.

[191] La 6 octombrie 1645, Descartes îi scria prințesei Elisabeta: „Marile bucurii sînt îndeobște posomorîte și serioase, doar cele moderate și trecătoare însoțindu-se de rîset".

[192] Este cel puțin o exagerare afirmația lui Descartes că experiența i-a demonstrat similitudinea de natură dintre sîngele provenit din splină și oțetul. Iată un exemplu edificator despre capacitatea marelui filosof de a se autoconvinge că tot ce imagina în sprijinul speculațiilor sale fizice și fiziologice era adevărat și pe deplin probat.

[193] Unii autori antici, printre care și Galen, atribuiau splinei un rol important în geneza pasiunilor. Foarte răspîndită era și opinia că în splină se află sediul rîsului. Dealtfel, în limba franceză s-au păstrat cîteva expresii întemeiate pe această opinie, precum „a deschide splina" *(épanouir la rate)*, a amuza, a face să rîdă cu poftă etc.

[194] Descartes disociază rîsul de bucurie. În timp ce bucuriei îi atribuie, în general, calitățile unei pasiuni nobile, rîsul îi apare a fi mai totdeauna efectul unui amestec — adesea „impur" — de pasiuni eterogene. Considerațiile pe care le face în articolele de față tind să demonstreze că partea sufletului, și chiar a creierului, este minimă în declanșarea rîsului, acesta fiind mai degrabă rezultanta mecanică a unor procese fiziologice elementare. În orice caz, paragrafele consacrate rîsului în *Pasiunile sufletului* sînt departe de efortul pe care îl vor întreprinde peste secole Herbert Spencer și mai ales Henri Bergson pentru a desluși mecanismele psihologice și semnificația spirituală a comicului.

195 Juan Luis Vives (1492—1540), supranumit *Doctor mellifluus* (Doctorul plin de miere), celebru umanist, s-a născut la Valencia, într-o familie evreiască trecută la catolicism. A studiat la Paris, după care s-a stabilit la Louvain, unde a predat la universitate, perfecționîndu-se totodată în limbile clasice, sub îndrumarea lui Erasmus. Un timp a funcționat ca preceptor al prințesei Maria, fiica lui Henric al VIII-lea, regele Angliei, ca profesor la Corpus Christi din Oxford, pentru ca apoi să se instaleze definitiv la Bruges. Împreună cu Erasmus și Guillaume Budé, Vives a format — potrivit aprecierii contemporanilor — „triumviratul republicii literelor", toți trei fiind adversari deopotrivă de ireductibili ai scolasticii aflate în plină decadență. Vives a scris mult și în domenii diferite, începînd cu apologetica și terminînd cu pedagogia, și s-a angajat cu deosebit curaj în marile dispute și conflicte pe plan filosofic și politic ale epocii, manifestîndu-se totdeauna ca un apărător al democrației, al progresului social, al păcii și al libertății de gîndire. A inițiat un sistem didactic de avangardă, care avea să fie, timp de cîteva secole, o sursă de inspirație pentru teoreticienii și organizatorii învățămîntului. În scrierile sale de metafizică și logică a subliniat rolul experienței concrete în fundamentarea cunoașterii și a formulat elementele unei psihologii originale, dominată de funcțiile imaginației și judecății. Tratatul De *anima et vita* (Despre suflet și viață), citat in mod excepțional de către Descartes în *Pasiunile sufletului*, a apărut în 1538 la Bruges, fiind reeditat de cîteva ori în cursul aceluiași secol. Geneviève Rodis-Lewis (într-un studiu publicat în „Revue philosophique" din iulie-septembrie 1948) și F. de Urmeneta (într-o comunicare la Congresul internațional de pedagogie de la Santander din 1949) au pus în evidență multiplele asemănări dintre concepția lui Vives despre pasiuni și cea a lui Descartes. Filosoful francez a apreciat în mod deosebit orientarea neconformistă a înaintașului său întru studierea stărilor sufletești. Episodul pe care-l consemnează aici Descartes ar putea fi legat de detenția la care Henric al VIII-lea l-a supus timp de șase luni pe Vives, fiindcă acesta îndrăznise să dezaprobe unul din numeroasele divorțuri ale zvăpăiatului cap încoronat.

196 Notă bibliografică marginală în prima ediție a *Pasiunilor sufletului*.

197 La epoca aceea se considera că nervii reprezintă, de fapt, tuburi prin care circulă fluide, printre care și apa, fie chiar sub formă de vapori. Nervii optici, care nu puteau să nu impresioneze prin grosimea lor, se înfățișau așadar ca niște conducte capabile să adăpostească o cantitate considerabilă de vapori gata să se transforme în lacrimi.

198 În secțiunea a doua, *Despre vapori și despre exalații*, a acestui tratat.

199 Potrivit concepției umoraliste antice, de-a lungul vieții se petrece o modificare treptată a temperamentului, dat fiind că, dintre calitățile organice, în copilărie predomină caldul, ca la bătrînețe să predomine recele. Tocmai această „răceală" a firii

bătrînilor ar explica promptitudinea cu care la ei se condensează vaporii ajunși, prin nervi, în ochi, pentru a forma acolo lacrimile. Mecanicistul Descartes asimilează prin urmare întru totul cauzele materiale care determină producerea ploii și a plînsului.

200 Admițînd două substanțe fundamentale, sufletul și corpul, care se unesc pentru a constitui ființa omenească, Descartes admite și manifestarea simultană, în determinismul fiecărei pasiuni, a două temperamente diferite, unul al spiritului și altul al corpului, fiecare din acestea înfățișîndu-se cu forța și calitățile lui specifice, independent unul de celălalt. „Temperamentul spiritului" pare a fi echivalentul a ceea ce astăzi este denumit „caracter".

201 Am văzut în articolul CXXXI că plînsul datorit tristeței este întețit de pasiunea iubirii, dar la copii nu este firească manifestarea unei asemenea pasiuni.

202 Descartes consemnase mai demult o constatare similară: „Dacă este certat, copilul cu suflet tare nu va plînge, ci se va mînia; un altul va plînge (*Oeuvres de Descartes,* ed. Ch. Adam și P. Tannery, vol. X, p. 217).

203 În original *matière* (materie), termenul neavînd însă aici înțelesul filosofic de substanță fundamentală, ci un sens cît se poate de concret, desemnînd substratul material sau „materia primă" a lacrimilor.

204 În mai 1646, Descartes îi scria, printre altele, prințesei Elisabeta: „Suspinăm uneori din obișnuință sau fiind bolnavi, dar prin aceasta suspinele nu sînt mai puțin semne exterioare ale tristeții și dorinței, atunci cînd le pricinuiesc aceste pasiuni".

205 Caracterul mecanicist al sistemului fiziologic cartesian se vădește și în rolul atribuit plămînului de a servi drept rezervor de sînge după intrarea și înainte de ieșirea acestuia din inimă. Astfel, plămînul s-ar comporta ca un simplu recipient cînd este vorba de plînset sau de suspin: omul trist varsă lacrimi, dacă plămînul este plin cu sînge, excesul de lichid determinînd atunci o intensă exalare de vapori, dar suspină dacă plămînul este golit de sînge, fiind deci nevoie să se stabilească un curent aerian de la gură spre plămîni, pentru umplerea compensatorie a rezervorului pulmonar.

206 Descartes se străduiește să explice aici de ce manifestările pasiunilor sînt atît de felurite de la om la om, cu toate că mecanismul producerii diverselor specii de pasiuni sînt principial identice. Deosebirile individuale se datoresc, arată filosoful, experiențelor deosebite survenite în cursul existenței fiecăruia, mai cu seamă coincidenței accidentale a anumitor acțiuni cu anumite gînduri, ceea ce va determina, la repetarea aceleiași acțiuni, evocarea automată a gîndului respectiv, și invers. Dealtminteri, Descartes pare să profeseze un asociaționism „excesiv", întrucît admite înrădăcinarea unor deprinderi prin întovărășirea fie și o singură dată a unui gest cu o idee.

207 Importanța vieții intrauterine pentru viitoarea dezvoltare a individului este astăzi tot mai larg recunoscută; astfel, intoxicațiile cronice la care s-a supus gravida, așa cum ar fi tabagismul sau alcoolismul, pot determina la copil tulburări manifestate în

primul rînd prin dereglarea mecanismelor imunitare și întîrzierea dezvoltării psihice. Dar Descartes are în vedere aici mai ales apariția la copil a unor idiosincrazii determinate de repulsia față de un anumit lucru resimțită de mamă în timpul purtării sarcinii, fenomen mai greu de admis.

[208] „Aversiunile" la care se referă aici Descartes fac parte din două categorii distincte: pe de-o parte, eventuale fenomene alergice, avînd un substrat neuroumoral, pe de altă parte, tulburări de comportament, ținînd de un vechi traumatism psihic. Interesant este faptul că filosoful acordă un rol deosebit în apariția unor asemenea aversiuni experiențelor din prima copilărie, epocă a cărei însemnătate pentru fundamentarea și orientarea întregii vieți sufletești ulterioare a fost pusă în lumină de către psihologi, psihiatri și psihanaliști abia în ultimul secol. S-a putut, dealtfel, preciza că exemplele date aici de către Descartes au un temei istoric: Maria de Medicis și cavalerul de Guise aveau o asemenea oroare de trandafiri, iar regele Henric al III-lea o asemenea aversiune față de pisici, încît se relatează că, la vederea obiectului „antipatiei" lor, aceste ilustre personaje leșinau. Filosoful caută să demonstreze că astfel de fenomene, considerate a fi învăluite de mister, își găsesc explicația într-o experiență negativă dobîndită fie în fragedă copilărie, fie chiar în viața intrauterină.

[209] Pasiunile sînt, prin urmare, procese psihice cu caracter prin excelență utilitar. Prin intermediul lor, sufletul poate contribui la buna orientare și la perfecționarea activității corporale. În acest sens, pasiunile justifică unirea sufletului cu corpul, întrucît asigură influențarea reciprocă, deopotrivă de folositoare, a celor două substanțe.

[210] Tristețea și bucuria constituie cele două reacții elementare, și deci fundamentale, față de impulsurile și solicitările provenite din lumea externă. Astfel, tristețea corespunde atitudinii negative, exprimînd nemulțumirea și refuzul, în timp ce bucuria este un sentiment pozitiv, marcînd satisfacția și acceptarea.

[211] Cînd este vorba de adaptarea individului la mediul fizic și social, tristețea și ura sînt, într-adevăr, mai utile din punct de vedere adaptativ, întrucît ele slujesc nemijlocit la ocolirea primejdiilor și la mobilizarea tuturor resurselor materiale și morale în vederea învingerii adversităților.

[212] Neavînd suflet, deci nebeneficiind de unirea corpului cu sufletul, animalele nu pot avea nici pasiuni, deși, aparent, comportamentul lor se aseamănă în unele privințe cu cel al omului înzestrat cu pasiuni.

[213] Deși sînt sădite în noi de natura însăși, pasiunile nu trebuie privite ca niște călăuze infailibile. Ele reprezintă, într-adevăr, o consecință a unirii sufletului cu corpul, dar prin aceasta nu participă neapărat la luminile rațiunii, ci foarte adesea se manifestă, dimpotrivă, ca apărătoarele unor interese mărunte și, pînă la urmă, chiar păgubitoare ale trupului lacom de satisfacții imediate.

[214] Este vorba de coloratura „pasională" pe care o capătă însăși înțelegerea, cînd se bizuie doar pe informațiile furnizate de

emoțiile avîndu-și originea în procesele organice. Sufletul trebuie de aceea să-și păstreze în permanență vigilența și să reducă la dimensiunile lor reale semnalările venite din partea corpului.

[215] Recomandația de a întemeia orientarea în problemele moralei practice pe conlucrarea experienței și a rațiunii decurge din însuși fondul propriu doctrinei carteziene. În cea de-a patra *Meditație*, filosoful preconizase valorificarea experienței ca mijloc de a acționa eficient.

[216] Pasiunile despre care a fost vorba pînă acum se caracterizau prin atitudinea activă a corpului și relativa pasivitate a sufletului. Există însă — afirmă aici Descartes — o altă serie de pasiuni, în care și inițiativa aparține sufletului, printr-un proces de cunoaștere capabil să determine stări emotive similare celor produse în urma excitării organelor de simț. Această cunoaștere „pasională" se manifestă fundamental prin iubire sau prin ură, pasiuni care, așa cum am văzut mai-nainte, pot fi stîrnite și de factori materiali externi.

[217] Iubirea provine, în concepția scolastică, din cunoașterea binelui cu care sufletul se unește prin voință, iar cînd sufletul realizează binele și este conștient de aceasta, se instalează bucuria. Ura și „satelitul" ei tristețea se produc printr-un mecanism similar, dar de sens invers. Mai puțin clară este afirmația conținută în articolul de față cum că bucuria sau tristețea pot să nu decurgă din iubire sau ură, în cazul cînd ele (bucuria și tristețea) „țin locul cunoașterii", fiind „varietăți" *(espèces)* ale acesteia. Probabil că în această privință trebuie să avem în vedere definițiile formulate în articolul LXI, unde se arată că „examinarea", adică pînă la urmă cunoașterea binelui care „ni se înfățișează ca aparținîndu-ne" provoacă în noi bucurie, tristețea datorîndu-se luării la cunoștință despre răul care pare a ne fi hărăzit nouă.

[218] Iubirea ne îngăduie să depășim egoismul, punînd pe același plan de interes propria persoană și obiectul iubirii.

[219] În original *privation* (privare, pierdere, abținere, lipsire). Concepția despre rău ca lipsă a binelui are rădăcini adînci în istoria eticii. Această înțelegere „privativă" a esenței răului a fost susținută și de unii gînditori scolastici, care manifestau o anumită repulsie față de poziția teologică oficială, potrivit căreia răul originar este întruchipat într-o entitate supranaturală, Satana, cu cohortele sale de diavoli. Și pentru Descartes, doar binele are o existență reală, astfel încît răul nu poate să nu se manifeste pe plan psihologic și printr-un sentiment de frustrare, de dureroasă jinduire după binele absent.

[220] Termenul *conversation* pe care-l folosește aici Descartes are, eventual, un înțeles mai larg decît „convorbire", desemnînd, odată cu schimbul de replici, și schimbul de idei. Este interesant de constatat că Descartes cel dornic de izolare socotește „privarea de conversație" drept un motiv de mîhnire, chiar atunci cînd convorbitorul de care ne îndepărtăm este un individ cu moravuri prea puțin respectabile. Nu putem însă uita că sociabilita-

tea, cu toate implicaţiile ei mondene, reprezenta temeiul vieţii nobilimii occidentale la epoca aceea.

[221] Dorinţa la care se referă aici Descartes (ca dealtminteri şi celelalte pasiuni despre care se vorbeşte în aceste ultime articole) nu este cea stîrnită de agenţii externi sau de dispoziţia corpului, ci aceea care izvorăşte din însuşi efortul de cunoaştere desfăşurat spontan de către suflet. În asemenea condiţii este cu atît mai important ca sufletul cunoscător să regleze manifestarea dorinţei zămislite de el însuşi, precizîndu-i obiectivele şi limitîndu-i intensitatea. Remarcăm că, de fapt, Descartes polemizează aici cu adepţii antici şi contemporani ai stoicismului, care adoptau cu toţii o atitudine negativă faţă de dorinţă, socotind că aceasta ar fi una din pricinile îndepărtării de înţelepciune şi de virtute şi, astfel, o sursă de suferinţe. Filosoful îi scria la 4 august 1645 prinţesei Elisabeta: „Nu toate soiurile de dorinţe sînt incompatibile cu fericirea, ci numai acelea care se însoţesc de nerăbdare şi tristeţe".

[222] Dar faptul că tristeţea este resimţită de către suflet ca un fenomen negativ nu-i micşorează acesteia utilitatea, căci tristeţea este aceea care semnalează prezenţa răului ce trebuie îndepărtat.

[223] Chiar şi pasiunile care îşi au originea în cunoaştere sînt condiţionate în manifestarea lor de unirea sufletului cu corpul. Finalitatea, şi a acestor pasiuni, este ocrotirea corpului şi exercitarea cît mai perfectă a funcţiilor sale.

[224] „În sinea lor", adică referindu-ne la aceste pasiuni din punctul de vedere al subiectivităţii lor *psihologice* şi făcînd abstracţie de „Binele suprem", deci de criteriul moral (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 167).

[225] La 6 octombrie 1645, Descartes scrisese prinţesei Elisabeta: „Mi-am propus uneori o dilemă, şi anume dacă nu-i mai bine să fii vesel şi mulţumit, închipuindu-ţi că bucuriile pe care le posezi sînt mai mari şi mai preţioase decît în realitate şi ignorînd sau neluînd seama la cele ce lipsesc, decît să fii înzestrat cu mai multă circumspecţie şi ştiinţă pentru a cunoaşte adevărata valoare a unora şi a altora, şi astfel să te întristezi. Dacă aş crede că Binele suprem este bucuria, n-aş avea nici o îndoială că merită să te înveseleşti cu orice preţ şi aş încuviinţa sălbăticia celor care îşi îneacă necazurile în vin sau şi le ameţesc cu tutun. Dar eu fac o deosebire între Binele suprem, care constă în practicarea virtuţii sau (ceea ce este acelaşi lucru) în deţinerea tuturor calităţilor a căror dobîndire depinde de liberul nostru arbitru, şi satisfacţia spiritului consecutivă acestei dobîndiri. De aceea văzînd că perfecţiunea constă mai mult în a cunoaşte adevărul, chiar cînd acesta este în defavoarea noastră, decît în a-l ignora, declar că-i preferabil să fii mai puţin bucuros şi să cunoşti mai mult". În tratatul despre *Pasiunile sufletului*, unde totuşi uneori „falsa bucurie valorează mai mult decît o tristeţe a cărei cauză este adevărată", Descartes pare să-şi fi revizuit opinia formulată în scrisoarea către Prinţesa palatină. Marguerite Néel (*Descartes et la princesse Elisabeth*, Paris, 1946, p. 78) atrăgea însă atenţia că între cele două texte nu există o contradicţie reală: în scrisoarea

către Prințesa palatină, gînditorul se înfățișează ca un *moralist* preocupat să descopere căile de acces către Binele suprem, în timp ce *Tratatul despre pasiuni* este scris de un „naturalist", care vrea mai cu seamă să pună în evidență mecanismele psihologice.

226 Faptul că Descartes tolerează bucuria fără temei, dar nu admite „iubirea injustă" se explică prin consecințele diferite ale fiecăreia din aceste două pasiuni: bucuria nu se cere neapărat împărtășită de cineva, în timp ce iubirea presupune legarea de o altă persoană, care, dacă este de o calitate morală îndoielnică, poate împinge la acțiuni foarte reprobabile.

227 Caracterul dăunător al oricăror pasiuni care nu se întemeiază pe adevăr și justiție iese la iveală mai ales cînd individul depășește atitudinea contemplativă și trece la acțiune, îndeosebi la îndemnul dorinței.

228 Așa cum mirarea constituie un fel de premisă a pasiunilor stîrnite de lumea corporală, prin aceea că orientează sufletul către un anumit obiect sau fenomen din lumea externă, tot astfel dorința poate fi considerată premisa pasiunilor „activizatoare", prin aceea că îndeamnă sufletul să năzuiască spre un anumit lucru, mobilizîndu-l în vederea eforturilor necesare dobîndirii lui. Întreaga morală constă, din punct de vedere practic, în stimularea dorințelor pozitive și frînarea celor bazate pe o cunoaștere eronată.

229 Într-o scrisoare din 4 august 1645 către prințesa Elisabeta, Descartes subliniază deosebirea pe care stoicii o făceau sistematic între „lucrurile care depind de noi, precum virtutea și înțelepciunea, și cele care nu depind deloc, precum onorurile, bogăția și sănătatea". În *Discursul asupra metodei* (partea a III-a) figurează și această regulă de „morală provizorie": „A treia mea maximă era să încerc ca mai curînd să mă înving pe mine decît soarta și să-mi modific dorințele decît rînduiala lumii și ca, în general, să mă deprind să cred că nu există nimic pe de-a-ntregul în puterea noastră cu excepția gîndurilor noastre, astfel că, după ce am procedat cît mai bine referitor la lucrurile care sînt în afara noastră, tot ce nu ne reușește este, în ce ne privește, absolut cu neputință". Ordinea social-politică trebuie deci acceptată îndeobște, ea neființd un obiect de alegere pentru fiecare individ, ci un „dat" pentru un anume loc și o anume epocă istorică.

230 Recomandînd stăruitor moderația și reținerea în exercitarea activității „pasionale" întemeiate pe relația suflet—corp, Descartes nu urmărește un ideal al mediocrității pe plan intelectual și moral. El proclamă aici dreptul de a dori „excesiv", dar numai atunci cînd este vorba de dorința de virtute, decurgînd din libertatea spirituală și din cunoașterea adevărată.

231 În legătură cu această afirmație, prințesa Elisabeta i-a comunicat la 25 aprilie 1645 nedumerirea sa: „Cum să ne abținem de la a dori arzător lucrurile care tind în mod necesar la conservarea omului (precum sănătatea și mijloacele de trai), care totuși nu depind de voința sa?" Peste o lună, Descartes a răspuns: „Nici eu nu cred că păcătuim prin exces dorind lucrurile

trebuincioase vieţii; dorinţele au nevoie să fie strunite doar cînd este vorba de cele rele sau de prisos". Geneviève Rodis-Lewis (*op. cit.*, p. 170), constată că, în această împrejurare, Descartes s-a raliat distincţiei pe care o făceau epicurienii între dorinţele naturale şi necesare şi cele care nu sînt ca atare.

232 Cum observă Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 178), această divină Providenţă nu este altceva decît creştinarea anticului „destin" a tot ce există. Stoicii recomandau practicarea lui *amor fati*, a supunerii complezente la hotărîrile nestrămutate ale soartei, ca mijloc de a dobîndi împăcarea cu lumea şi a evita suferinţa; dealtminteri, neostoicii asimilează pe deplin destinul cu Providenţa. În articolul de faţă, ecourile stoicismului pot fi deci lesne percepute.

233 În original *la Fortune*, întîmplarea, hazardul sau — eventual — norocul. Remarcăm faptul că, în original, acest termen este scris cu literă mare, probabil nu numai datorită deprinderii epocii de a utiliza frecvent iniţiala majusculă la ortografierea substantivelor comune cu înţeles abstract, dar şi intenţiei de a marca grafic opoziţia dintre întîmplare şi Providenţă.

234 P. Mesnard (*Notes*, p. 152) constată că aceste consideraţii reproduc aproape textual concepţiile formulate de neostoicul Guillaume Du Vair (1552—1621) în *Tratat despre statornicie în mijlocul calamităţilor publice*.

235 Reflecţia aceasta pare să indice că prin „fatalitate" Descartes înţelegea nu numai *destinul* (fie el de coloratură stoică sau creştină), dar şi *determinismul* obligator al fenomenelor, recunoaşterea faptului că totul se întîmplă în mod necesar, ca rezultat al acţiunii anumitor cauze indispensabile pentru producerea unui anumit fenomen.

236 Înrîurirea stoicismului asupra moralei practice a lui Descartes se vădeşte cu deosebire in preocuparea continuă de a evita eşecurile şi suferinţele rezultate din cultivarea unor dorinţe necorespunzătoare posibilităţilor reale de înfăptuire ale individului. De aici necesitatea ca spiritul să cerceteze atent, îndată ce se schiţează o dorinţă, dacă împlinirea depinde sau nu de puterile proprii. Descartes insistă asupra recomandării de a nu ne bizui în nici un fel pe hazard. Ne vom feri de amare dezamăgiri considerînd că lucrurile a căror dobîndire se arată îndoielnică ne sînt, de fapt, inaccesibile. Pentru liniştea noastră sufletească este bine să identificăm nesigurul cu imposibilul. Străduindu-se să-l scutească pe om de rătăcirile penibile şi păgubitoare la care-l împing dorinţele nerealiste, morala carteslană supraestimează rolul „fatalităţii", prin absolutizarea ideii unei ordini naturale predeterminate. Omul trebuie să acţioneze cu fermitate, dar numai în direcţiile în care succesul este pe deplin asigurat. Aceasta impune fixarea prealabilă a unor obiective bine delimitate, precum şi cunoaşterea temeinică a tuturor factorilor care pot condiţiona reuşita. Şi in asemenea împrejurări, ignoranţa, manifestată prin defectuoasa analiză a situaţiei şi prin evaluarea greşită a forţelor, se dovedeşte a fi principalul izvor al tristeţii.

237 Existența liberului arbîtru este explicată aici prin înzestrarea sufletului omenesc de către Providență cu dreptul de a decide în cunoștință de cauză asupra căii de urmat în diverse împrejurări concrete. Liberul arbitru îl investește pe individ cu grave responsabilități morale, care trebuie însă exercitate în condițiile în care lumea este guvernată de voința „infailibilă și imuabilă" a divinității. Descartes încearcă să deslușească în acest articol în ce fel liberul arbitru se poate totuși acomoda cu fatalitatea și determinismul.

238 În original, *comme fatal*, „ca și cum ar fi fatal". Descartes evită să proclame fatalitatea absolută a evenimentelor, în măsura în care o asemenea fatalitate putea fi suspectă din punct de vedere teologic. Într-o scrisoare către Mersenne din 15 aprilie 1630, el constata că această „fatalitate sau... necesitate imuabilă" nu se prezintă ca atare decît din punctul nostru de vedere, Dumnezeu nefiind supus nici unui fel de constrîngeri și libertatea deciziilor sale neținînd de vreun „destin".

239 Iată deci că și speranța, însoțitoare firească a dorinței, își are rolul său la fixarea obiectivelor omenești și la alegerea mijloacelor pentru atingerea acestor obiective. S-ar zice că, datorită pasiunii pe care se întemeiază, speranța transcende fatalitatea.

240 Descartes se vede nevoit să abordeze aici o problemă care constituie un permanent subiect de preocupare pentru teologi: de vreme ce *totul este necesar și predestinat*, la ce bun efortul de a îndruma cursul evenimentelor într-un sens ce pare a fi mai favorabil?

241 Recomandînd alegerea acelui drum pe care l-a consacrat obișnuința, Descartes subliniază rolul important al experienței, alături de rațiune, la orientarea omului în împrejurări familiare.

242 Analiza unei situații concrete îl obligă pe Descartes să admită aici existența întîmplării *(la Fortune)*, a cărei realitate o negase în articolul precedent, unde calificase întîmplarea drept o „himeră", produs al unui deficit de înțelegere. Pentru a nu cădea în fatalism, necesității trebuie să-i fie opusă totuși întîmplarea.

243 Descartes preconizează așadar cît mai mult precauție la selectarea dorințelor, pentru a nu desfășura eforturi în direcția unor țeluri care nu depind de noi, dar și cît mai multă energie în urmărirea obiectivelor pe care rațiunea le consideră a fi realizabile. Omul nu trebuie să demobilizeze datorită perspectivei ca, la un moment dat, un factor neprevăzut să zădărnicească acțiunea sa, altminteri bine cumpănită.

244 Descartes atrage atenția în acest articol asupra faptului că pasiunile nu epuizează conținutul vieții psihice, întrucît există emoții care își au originea în suflet și se consumă pe de-a întregul în interiorul sufletului, fără deci ca spiritele animale să contribuie la elaborarea lor. Întrucît aceste emoții depind numai de dispoziția sufletului, ele se pot combina neîngrădit cu oricare dintre pasiuni.

245 Emoția estetică nu ia naștere prin activizarea directă a sufletului de către agenții materiali externi, ci prin evocarea cu mijloacele artei a unor situații capabile să determine stări similare celor caracteristice pentru diverse pasiuni. Dar odată cu simțămintele, adesea neplăcute, corespunzătoare acelor pasiuni, sufletul încearcă și bucuria intelectuală de a se autocontempla resimțind asemenea emoții. Wladyslaw Tatarkiewicz (*Istoria esteticii*, vol. IV, București, 1978, p. 133) subliniază „însemnătatea considerabilă" a ideii formulate de către Descartes în articolul de față; emoțiile lecturii sau ale urmăririi unui spectacol teatral „stîrnesc în noi un fel aparte de plăcere mentală, izvorînd din conștiința experimentării de către noi a acestor emoții... Tragedia ne sfîșie nervii și ne solicită, dar această solicitare ni se pare plăcută. Această segregare a emoțiilor resimțite ca răspuns la artă era ceva nou și valoros, era o observație psihologică generală derivată de către Descartes din artă și avind pentru ea o importanță deosebită". În orice caz, considerațiile privitoare la substratul emoției artistice pe care filosoful le-a formulat în articolul de față (ca și în alte pasaje din *Pasiunile sufletului*) par să contrazică afirmația lui Gustave Lanson: „Nu constat defel în doctrina lui Descartes posibilitatea unei estetici. Frumosul se contopește cu adevărul. Sistemul cartesian este o expresie matematică a universului" (*L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*, în „Revue de Métaphysique", 1896, p. 227). Din fericire, acest sistem nu este numai o asemenea „expresie matematică"...

246 Descartes manifestă aici o mare încredere în posibilitatea realizării unui echilibru interior atît de stabil, încît pasiunile declanșate de agenții corporali externi să nu mai poată tulbura starea de satisfacție astfel instalată. Sufletul se poate delecta atunci constatînd cît de rezistent a devenit față de asalturile emoțiilor exterioare. Lui Henri Lefebvre i se par „remarcabile și tulburătoare" comparațiile pe care Descartes le face între urmărirea unei reprezentații teatrale și contemplarea propriei existențe: „După părerea lui trebuie să asistăm la propria noastră viață ca la un spectacol și să luăm față de sine distanța care separă «eul gînditor» de scena pe care se petrece drama" (*De la morale provisoire à la générosité*, în vol. *Descartes*, „Cahiers de Royaumont". Philosophie, Paris, 1957, p. 252). Dealtminteri, într-o scrisoare din ianuarie 1646, filosoful îi recomanda Prințesei palatine: „Putem să împiedicăm toate relele care vin din altă parte, oricît de mari ar fi ele, de a pătrunde mai adînc în sufletul nostru decît tristețea pe care o trezesc acolo actorii, cînd prezintă în fața noastră unele întîmplări foarte jalnice; dar trebuie să recunosc că e nevoie să fii foarte filosof pentru a reuși așa ceva".

247 Descartes ridică la rangul de criteriu al virtuții convingerea subiectivă a individului că, în orice împrejurare, a acționat în modul pe care l-a considerat a fi cel mai bun. El îi scria reginei Cristina la 20 noiembrie 1647: „Împăcarea sufletească și satisfacția interioară pe care o simt în sinea lor cei care știu că nu pregetă să facă tot ce pot atît pentru cunoașterea binelui, cît

și pentru dobîndirea lui este o plăcere neasemuit mai dulce, mai trainică și mai solidă decît toate cele care provin de altunde".

248 Atributul „particulare" *(particulières)* alăturat aici pasiunilor nu vrea să indice un eventual caracter „privat" al acestora, ci faptul că în această ultimă secțiune a tratatului va fi vorba de specii derivate din pasiunile *primitive*, cu caracter mai general. Avem deci a face mai departe cu „pasiuni speciale", în sensul etimologic al cuvîntului „special".

249 Descartes revendică meritul de a fi precizat că, în anumite împrejurări, stima și desconsiderarea se pot înfățișa ca pasiuni.

250 Mirarea este cea care atrage atenția asupra mărimii sau micimii obiectelor, obligînd astfel sufletul să ia atitudine afectivă în această privință, atitudine care poate căpăta caracterul unei pasiuni.

251 Înțeleptul este dator să-și întemeieze purtarea pe o corectă autoapreciere a posibilităților și a limitelor sale personale, întrucît cunoașterea de sine este una din principalele garanții ale aplicării eficiente a voinței în împrejurări deosebite. Dintr-o asemenea cunoaștere de sine lucidă și obiectivă decurg inevitabil stima sau disprețul față de propria persoană.

252 Afirmația aceasta are un caracter polemic implicit, proclamînd responsabilitatea individului doar pentru actele pe care le-a săvîrșit de bună voie și în cunoștință de cauză și absolvindu-l astfel pe om de vina „păcatului originar", care constituie totuși o dogmă fundamentală în teologia iudeo-creștină.

253 Libertatea absolută, consideră Descartes, este un apanaj al divinității, care nu poate fi constrînsă nici măcar de adevărurile matematice, întrucît înseși aceste adevăruri au fost instituite ca atare de voința lui Dumnezeu. La 20 noiembrie 1647, filosoful îi scria însă reginei Cristina: „Doar pentru ceea ce depinde de voință poate fi vorba de recompensă sau de pedeapsă... Liberul arbitru este prin sine lucrul cel mai nobil care poate exista în noi, mai cu seamă că ne face într-un anume chip asemenea lui Dumnezeu și pare să ne scutească de a mai fi supușii săi, astfel că, drept urmare, buna lui folosire este cel mai mare bine de care dispunem și totodată cel care ne aparține în exclusivitate și are cea mai mare însemnătate pentru noi, de unde rezultă că numai de la el pot proveni cele mai mari satisfacții ale noastre". Afirmația că liberul arbitru îl emancipează — fie chiar și numai aparent — pe om din dependența față de divinitate era, desigur, cu totul inacceptabilă pentru teologi.

254 Descartes era împotriva falsei modestii și socotea indispensabil ca omul să se cunoască pe sine cu meritele și cusururile lui. În scrisoarea din 6 octombrie 1645 către prințesa Elisabeta, el arăta: „Măcar că vanitatea, care te face să ai despre tine o părere mai bună decît s-ar cuveni, este un viciu care nu le aparține decît sufletelor slabe și josnice, asta nu însemnează că sufletele puternice și generoase ar trebui să se desconsidere, ci ele trebuie să-și facă dreptate lor însele, recunoscîndu-și propriile calități, ca și propriile defecte; iar dacă buna-cuviință ne împiedică

să le divulgăm tuturor, ea nu ne împiedică, din aceleaşi considerente, să le resimţim".

255 În scrisoarea prin care îi dedica Elisabetei de Boemia *Principiile filosofiei*, Descartes arăta: „Cine are voinţa fermă şi statornică de a folosi totdeauna propria raţiune cît mai bine cu putinţă şi de a face în toate acţiunile sale ceea ce crede el că este cel mai bine, acela-i cu adevărat înţelept, pe cît i-o îngăduie firea sa".

256 Generozitatea este nobleţea sufletească înnăscută. Termenul latin *generositas* exprimă calitatea lucrurilor, animalelor sau plantelor (şi prin extensie oamenilor) „de soi bun". Descartes subliniază că adevărata generozitate constă în conştiinţa libertăţii de voinţă şi în folosirea sistematică a acestei libertăţi pentru atingerea unor scopuri lăudabile. Generozitatea presupune aşadar conlucrarea înţelegerii şi voinţei în vederea practicării virtuţii.

257 Conştiinţa liberului arbitru şi voinţa de bine sînt sădite în sufletul nostru; şi deci nu este nevoie să le deprindem de la alţii sau măcar ca alţii să ne reveleze existenţa lor.

258 „Bunăvoinţa" (*bonne volonté*) pare să fie echivalentă aici „voinţei de bine".

259 Declaraţia aceasta, cu profundă rezonanţă egalitaristă şi democratică, sună oarecum subversiv într-o lume a privilegiilor aristocratice de tot felul.

260 Unii exegeţi au încercat să identifice, într-o oarecare măsură, „umilinţa virtuoasă" cu umilinţa creştină. Tocmai acesta este unul din principalele argumente ale lui Jean Laporte (*op. cit.*, pp. 450—451) în favoarea tezei că „generozitatea" carteziană nu este străină de morala creştină. Nu trebuie însă pierdut din vedere că acea generozitate are printre notele ei distinctive o înaltă stimă de sine, atitudine practic incompatibilă cu umilinţa teologică. Aceasta se caracterizează, dealtminteri, prin „supunerea absolută a creaturii faţă de creator", în timp ce „umilinţa virtuoasă" promovată de filosoful francez are în vedere numai modestia condescendentă manifestată sistematic faţă de semeni, fără nici o implicaţie transcendentă.

261 În scrisoarea către Prinţesa palatină din 6 octombrie 1645, Descartes afirmă: „Aşa cum este un lucru mai mare şi mai lăudabil să faci binele celorlalţi oameni decît să-l dobîndeşti pentru sine, tot astfel sufletele cele mai mari sînt cele mai pornite către el şi fac mai puţin caz de bunurile pe care le posedă".

262 Alt motiv în afară de voinţa de a face binele.

263 Iată un exemplu de subtilitatea psihologică manifestată de către Descartes la dezvăluirea mecanismelor unor pasiuni. Asemenea reflecţii pătrunzătoare, risipite peste tot în tratat, dar mai cu seamă în ultima parte a acestuia, dezmint afirmaţia răuvoitoare a lui Jean-François Revel (*op. cit.*, pp. 89—90): „Comparat cu oricare pagină din La Rochefoucauld sau din La Bruyère, ce a scris Descartes în *Pasiunile sufletului* pare sărac şi, chiar în părţile consacrate descrierii vieţii afective, căznit, convenţional şi simplist"...

264 De remarcat tratarea într-un spirit perfect laic a paragrafului consacrat pasiunii negative a orgoliului. Orgoliosul lui Descartes arată interes doar față de bunurile omenești, nemanifestînd nici una din atitudinile „luciferice" caracteristice pentru cei ce păcătuiesc prin trufie „teologică".

265 În *Pasiunile sufletului* se fac astfel auzite observații critice cu caracter psihosocial. Umilința vicioasă își află reprezentanții tipici într-o pătură intermediară, gata să-i lingușească pe cei puternici și să-i oprime pe cei de jos.

266 Descartes semnalează aici unele prejudecăți curente referitoare la pasiuni: mai întîi, că pasiunile ar presupune neapărat o vie exteriorizare a emoțiilor respective și apoi, că pasiunile sînt mai înrudite cu viciile decît cu virtuțile. Încadrarea generozității printre pasiuni contribuie la risipirea unor asemenea prejudecăți.

267 Aluzie la dictonul scolastic: „Orice păcătos este un ignorant", pe care Descartes îl invocase într-o scrisoare din 27 aprilie 1637 către prietenul său, părintele Mersenne; acesta îi atrăsese atenția că opinia potrivit căreia este de ajuns „să gîndești bine pentru a făptui bine", opinie dezvoltată în repetate rînduri de marele filosof raționalist, nu-i poate mulțumi pe teologi, întrucît exclude intervenția harului divin *(la grâce)* pentru justa orientare a activității omenești. Descartes i-a răspuns că „buna făptuire" la care se referă în scrierile sale „nu poate fi înțeleasă în termenii teologiei, unde se vorbește despre har, ci doar în cei ai filosofiei morale și naturale, unde acest har nu este luat în considerație". În același spirit „naturalist" este îndeobște tratată problema viciului (ca deficiență morală și psihologică, iar nu teologică) și în articolul de față din *Tratatul despre suflet* (vezi și S. S. de Sacy, *Descartes par lui-même*, Paris, 1961, p. 138).

268 Virtutea se întemeiază deci pe anumite mecanisme psihofiziologice. În definiția virtuții pe care o schițează aici Descartes, nu-și au locul nici un fel de comandamente metafizice.

269 În original, *la bonne naissance*. Descartes crede așadar că generozitatea este înnăscută la mulți nobili; ceea ce îl îndeamnă pe Dezsö Kalocsai (*A propos de la morale „définitive" de Descartes*, în vol. *Etudes sur Descartes*, Budapesta, 1964, p. 83) să afirme că „în această privință, Descartes a rămas prizonierul unui factor socialmente retrograd". Cercetătorul maghiar se gîndea probabil și la faptul că autorul *Pasiunilor sufletului* se trăgea din mica aristocrație provincială. Merită totuși să aflăm ce-i comunica filosoful la 4 august 1645 Prințesei palatine: „Este sigur că un om de neam *(bien né)*, care nu-i bolnav, care nu duce lipsă de nimic și care totodată este la fel de înțelept și de virtuos ca un altul care este sărac, suferind și pocit, poate să se bucure de o mulțumire mai desăvîrșită decît acesta. Totuși, așa cum un vas mic poate să fie tot atît de plin ca unul mare, deși conține mai puțin lichid, tot astfel socotind că mulțumirea fiecăruia constă în împlinirea și realizarea dorințelor sale strunite potrivit rațiunii, nu mă îndoiesc că și cei mai săraci și cei mai defavorizați de soartă sau de natură pot să fie pe deplin mulțumiți și satisfăcuți, întru

totul asemenea celorlalţi, măcar că nu se bucură de atît de multe bunuri". Dar ce mai trebuie subliniat este importanţa pe care Descartes o acorda educaţiei, aceasta fiind capabilă să compenseze toate dezavantajele celor care nu beneficiau de o „naştere norocoasă".

[270] Mărinimia *(la magnanimité)* reprezenta pentru scolastici una din virtuţile sufletului legate de pasiuni. Astfel, Toma din Aquino o consideră a fi un mijloc de reglare a „irascibilului" în speranţa de a dobîndi o „onoare dificilă". Neostoicul Du Vair socotea că mărinimosul este omul curajos care intră în planurile divinităţii şi care participă bucuros la realizarea intenţiilor providenţiale ale Creatorului. După ce schiţează acest istoric al noţiunii de „mărinimie", Pierre Mesnard (*op. cit.*, p. 154) se crede îndreptăţit să afirme: „Generosul cartesian va fi şi el, în esenţă, o persoană liberă lucrînd cu bucurie la realizarea ordinei voite de Dumnezeu". Dar din articolele consacrate generozităţii în *Pasiunile sufletului* nu transpare în nici un fel această orientare deistă atribuită de Mesnard concepţiei cartesiene despre omul generos.

[271] Afirmaţia că generozitatea (sau, eventual, mărinimia, echivalentul acesteia) „nu-i prea bine cunoscută" la scolastici are un dublu sens: primul, constatativ, acela că filosofii medievali n-au aprofundat îndeajuns acest concept, iar al doilea, ironic (subliniat de Fr. Mizrachi, op. *cit.*, p. 204), cum că teologii scolastici nu dovedesc, prin tot comportamentul lor, că ştiu ce este mărinimia.

[272] În original, *la bonne institution*, termenul *institution* referindu-se dimpotrivă la activitatea instructivă şi la cea formativă.

[273] Generozitatea, această pasiune şi virtute cartesiană cardinală, reprezintă oarecum un paradox din punctul de vedere al originii sale. Etimologic, generosul este omul „de soi", „de viţă bună", născut sub auspiciile prielnice ale unei obîrşii nobile, ceea ce pare să-i asigure individului înzestrarea cu oarecare calităţi deosebite, lesne de pus, sub tutela liberului arbitru, în slujba unor ţeluri înalte. Dar însuşi titlul articolului de faţă, „cum poate fi dobîndită generozitatea", arată că această virtute nu este neapărat înnăscută, ba chiar că practicarea ei necesită o pregătire realizată printr-un stăruitor efort de educare şi autoeducare. Iată deci că generoşi pot fi nu numai cei „de neam", dar şi cei care, fără să provină din nobilime, năzuiesc către desăvîrşire pe plan intelectual şi mai cu seamă moral.

[274] „Cauză liberă", în înţelesul de entitate capabilă să determine, potrivit voinţei sale, anumite efecte, favorabile sau defavorabile, în lumea înconjurătoare. Asemenea cauze libere erau îndeobşte zeităţile, spiritele şi demonii din diversele mitologii. Dar printre cauzele libere care sînt venerate trebuie să-i includem şi pe indivizii care deţin suficientă putere pentru a face ca soarta celor din jur să depindă de bunul lor plac.

[275] Teama se datorează faptului că adoratul nu ştie dacă obiectul veneraţiei îi va fi sau nu binevoitor.

[276] Prima dintre maximele moralei provizorii pe care Descartes o formulase în *Discursul asupra metodei* conţinea şi obligaţia

„de a asculta de legile și obiceiurile" țării sale. Filosoful n-a pus niciodată la îndoială temeiurile ierarhiei social-politice a epocii sale, dar în repetate rînduri a ținut să proclame egala îndreptățire a oamenilor la demnitate și fericire.

277 Speranța și teama, despre care a fost vorba în articolul precedent.

278 Dorința este deci incompatibilă cu manifestarea certitudinii absolute în legătură cu posibilitatea sau imposibilitatea obținerii lucrului rîvnit. Dorința se manifestă doar atunci cînd sufletul năzuiește cu oarecare speranță, dar și cu oarecare nesiguranță spre un anumit lucru.

279 Din multe exemple consemnate în articolele următoare (un comandant militar gelos pe cetatea pe care o apără, o femeie geloasă pe onoarea sa, un avar gelos pe comoara sa) rezultă totuși că gelozia despre care vorbește aici Descartes nu are totdeauna același înțeles cu acela pe care i-l acordăm astăzi, în mod curent. S-ar părea că termenul „gelos" *(jaloux)* este, în accepțiunea lui din *Tratatul despre suflet,* mai aproape de latinescul popular *zelosus,* din care derivă și care înseamnă în principal „plin de zel".

280 S-ar spune că, în aceste forme de nehotărîre, spiritele animale se arată a fi leneșe, dacă nu paralizate. Nehotărîrea devine o pasiune atunci cînd spiritele sînt mobilizate de diferite solicitări contradictorii, care ajung să se anuleze reciproc.

281 Descartes s-a conformat el însuși acestui program de luptă împotriva nehotărîrii, impunîndu-și să acționeze cu promptitudine și consecvență chiar cînd temeiurile deciziilor sale nu erau suficient de clare și de justificate. A doua maximă din cadrul „moralei provizorii" care trebuia să-l călăuzească în viața curentă îi pretindea „să fie cel mai ferm și cel mai hotărît cu putință în acțiunile sale și să nu urmeze cu mai puțină statornicie opiniile cele mai îndoielnice, odată ce se hotăra pentru vreunele, decît dacă ar fi fost foarte sigure" (*Discurs asupra metodei,* partea a III-a).

282 Curajul este o pasiune doar atunci cînd la manifestarea sa participă efectiv și sufletul. Căci cineva se poate arăta curajos numai datorită intensității și promptitudinii cu care acționează spiritele sale animale în orice împrejurare, inclusiv la înfruntarea primejdiilor.

283 Termenul „căldură" are aici (ca și în alte articole ale *Tratatului despre suflet*) un sens mai degrabă fiziologic, desemnînd creșterea temperaturii în acele părți ale corpului în care se produce o activizare deosebită a spiritelor animale. Pe plan psihologic, acestui fenomen îi corespunde „ardoarea" care cuprinde sufletul.

284 Așa cum pare să se înfățișeze aici, emulația carteziană nu este întru totul identică întrecerii, în înțelesul actual al acesteia. S-ar crede că emulația descrisă de Descartes este oarecum lipsită de caracterul „competițional" pe care astăzi îl are neapărat.

285 Tribunul militar roman Publius Decius Mus și-a sacrificat viața în cursul unei lupte cu latinii la poalele Vezuviului, în anul

340 î.e.n. Avînd — spune legenda — un vis în care se prezicea că va învinge armata al cărei conducător va pieri în bătălie, s-a aruncat singur în mijlocul duşmanilor. Exemplul lui avea să fie urmat, în împrejurări similare, de fiul său (în bătălia de la Suetinum, din anul 295) şi de nepotul său (în bătălia de la Asculum, din anul 279).

[286] Descartes subliniază ideea că, departe de a constitui manifestări cu caracter totdeauna negativ, pasiunile, oricare din ele, pot prezenta, cel puţin în anumite împrejurări, o utilitate efectivă pentru corpul unit cu sufletul. Émile Faguet nota în privinţa încercării marelui filosof de a reabilita parţial laşitatea: „Vedem că cea mai detestabilă şi cea mai ruşinoasă dintre pasiuni găseşte oarecare îngăduinţă din partea lui Descartes. Aceasta fiindcă el ţine neapărat ca pasiunile să fie în sine bune şi să nu fie rele decît prin exces, prin reaua lor «folosinţă» sau prin orientarea greşită care li se dă" (*Dix-septième siècle*, Paris, f.a., p. 36).

[287] În legătură cu strădania lui Descartes de a dovedi că toate pasiunile sînt bune prin natura lor, Faguet notează: „El susţine cu atîta patimă această idee, încît foloseşte procedee bizare şi niţel sofisticate pentru a nu fi obligat să renunţe la ea sau să admită că este cam slabă pe alocuri. De pildă, dacă întîlneşte o pasiune pe care ar fi foarte greu să o consideri bună în vreo privinţă, declară *că asta nu este o pasiune*" (*op. cit.*, p. 36). Tocmai aşa a procedat autorul *Pasiunilor sufletului* cînd a fost vorba de frică, pe care a plasat-o printre vicii, anulîndu-i astfel tacit statutul de pasiune.

[288] Într-o scrisoare din 1 septembrie 1645 către prinţesa Elisabeta, Descartes afirma că adeseori pasiunile sînt cu atît mai folositoare, „cu cît tind mai mult către exces". Prinţesa palatină şi-a arătat nedumerirea în privinţa posibilităţii de a controla o pasiune care este excesivă. În răspunsul său de la 3 noiembrie, filosoful şi-a precizat gîndul: „Există două feluri de excese, unul care, schimbînd natura lucrului şi din bun făcîndu-l rău, împiedică supunerea lui faţă de raţiune; celălalt, care doar sporeşte măsura şi din bun îl face mai bun. Astfel, îndrăzneala nu are drept exces temeritatea decît atunci cînd trece dincolo de graniţele raţiunii; dar atîta vreme cît nu le depăşeşte, ea poate să manifeste şi un alt exces, care constă în a nu fi însoţită de nici un fel de nehotărîre şi nici un fel de teamă".

[289] Desigur că termenul „premeditare" folosit aici are un sens pozitiv, indicînd deliberarea temeinică înainte de a hotărî dacă şi în ce direcţie trebuie acţionat.

[290] Potrivit dogmelor scolastice, omul care ştie cu adevărat să deosebească binele de rău nu poate să nu făptuiască numai lucruri lăudabile şi să nu se abţină de la săvîrşirea celor condamnabile. Însuşindu-şi acest punct de vedere, Descartes observă că omul poate cădea în păcat datorită şi faptului că adesea răul îmbracă înfăţişarea exterioară a binelui.

[291] Descartes face aici o netă deosebire între „mustrare de cuget" (*remords*) şi „căinţă" (*repentir*). Ultima implică şi un fel de „autocondamnare" sau de „autopedepsire" a celui care devine

conştient că a comis o faptă rea; dealtminteri, franţuzescul *repentir* se trage din latinescul *poenitere,* derivat din *punire* (a pedepsi).

[292] „Răul mic" are aici mai degrabă înţelesul de cusur, neajuns, nereuşită. Persoana respectivă este „vrednică de el" întrucît din întreaga ei comportare rezultă că manifestarea acestui rău nu este întîmplătoare, ci exprimă anumite deficienţe sufleteşti.

[293] Vezi articolul CXXVI.

[294] Nu l-am putea lua în deridere pe un individ care suferă de o mare infirmitate sau care a trecut printr-o mare nenorocire. „Batjocura" ar înceta atunci să fie doar o nevinovată ironie, ci ar apărea ca un semn sinistru de micime morală.

[295] În original, *la raillerie modeste,* expresie pe care am fi tradus-o, eventual, prin „zeflemeaua", dacă această formă de ironie n-ar avea, probabil, specificul ei sud-est european.

[296] În original, *honnête homme,* expresie care, în secolul al XVII-lea nu-l desemna îndeobşte pe „omul cinstit", ci pe „acela care are toate calităţile cerute pentru a se face plăcut în societate" (Littré).

[297] Iată-l pe Descartes schiţînd un portret binevoitor al „omului de societate" din epoca sa, de origine nobilă şi de obicei curtean, totdeauna bine dispus şi amabil, dar mînuind cu iscusinţă ironia, pentru a înviora conversaţia şi a dovedi că este „om de spirit". Filosoful ţine să precizeze că ironia aceasta nu este însă o pasiune, deoarece nu mobilizează mecanisme psihofiziologice implicînd unirea sufletului cu corpul, întrucît se menţine la nivelul activităţilor spirituale propriu-zise.

[298] Pe cît de puţin amabil se arătase Descartes în articolele din partea a II-a a *Tratatului despre suflet* consacrate rîsului, căruia îi contesta în bună măsură componenta sufletească, pe atît de binevoitor se arată faţă de ironie, care se înfăţişează aici ca o manifestare cu certe implicaţii spirituale (conform şi expresiei „cuvînt de spirit"...). Descartes, care părea că nu iubeşte rîsul şi nici măcar nu ştie să rîdă, dă aici sfaturi în vederea obţinerii unui efect de ilaritate maxim la rostirea ironiilor.

[299] Expresia *biens de fortune* (bunuri ale norocului sau ale întîmplării), folosită aici, desemnează toate bunurile dobîndite în timpul vieţii (bogăţiile, onorurile, demnităţile) datorită concursului favorabil al împrejurărilor.

[300] Descartes consideră deci că o înzestrare excepţională sufletească sau chiar trupească, în măsura în care este înnăscută, nu are de ce să trezească invidia, întrucît nu se datoreşte întîmplării favorabile, pe care am putea-o învinui de „părtinire", ci unei presupuse înţelepciuni supreme. De data aceasta, filosoful nu precizează dacă obîrşia nobilă, cu toate privilegiile legate de ea, trebuie inclusă printre bunurile datorate întîmplării sau printre cele care ţin de voinţa divină.

[301] Aceste consideraţii despre o invidie impersonală şi provenită numai dintr-un sentiment de echitate par să justifice precizarea pe care o făcea Descartes la începutul articolului prece-

dent, cum că invidia la care se referă nu este tocmai cea obișnuită, întrucît are în vedere o pasiune „nu totdeauna vicioasă".

[302] *Livor* înseamnă în latinește atît paloare, lividitate, culoare plumburie, cît și invidie.

[303] Potrivit concepției umoraliste antice și medievale, al cărei susținător a fost mai ales Galen, fierea sau bila galbenă, dacă este produsă în exces de ficat, predispune la mînie, în timp ce bila neagră (melancolia), dacă este produsă în exces de splină, predispune la tristețe. Ura manifestată de invidioși ar fi stîrnită de predominarea celor două varietăți de bilă.

[304] Tristețea se caracterizează — credea Descartes — prin încetinirea tuturor proceselor vitale și prin potolirea căldurii din inimă.

[305] Este contrară invidiei întrucît obiectul ei este binele, iar nu răul altora; este contrară batjocurii întrucît, în cazul acesteia, răul pe care-l suferă persoana respectivă pare a fi meritat.

[306] Moralistul La Rochefoucauld avea să scrie peste un deceniu și jumătate: „Mila este adeseori simțămîntul propriilor noastre necazuri în necazurile altuia" (maxima 264).

[307] În original, *l'esprit le plus fort*. Prin *esprit fort* (literal, „spirit tare") se înțelegea omul care caută să arate că se află deasupra părerilor curente, mai ales în privința convingerilor religioase.

[308] În scrisoarea din 18 mai 1645 către Prințesa palatină, Descartes constată că „sufletele mari", văzîndu-și prietenii în nenorocire, „simt compătimire pentru necazul lor și fac tot ce le este cu putință să-i scape de acesta, netemîndu-se nici chiar să se expună morții pentru acest motiv, dacă e nevoie. Dar totodată, încredințarea pe care le-o dă conștiința că prin aceasta își fac datoria și săvîrșesc o faptă lăudabilă și virtuoasă umple aceste suflete de o fericire mai mare decît îi face să sufere întreaga tristețe pe care le-o dă compătimirea".

[309] Descartes constată că mila nu e incompatibilă cu o atitudine critică, deși pînă la urmă înțelegătoare, față de slăbiciunea morală a celui compătimit.

[310] Vezi articolul CXXIX.

[311] Portretul bigotului schițat aici îl prefigurează în trăsăturile sale esențiale pe Tartuffe. În dedicația *Principiilor filosofiei*, Descartes arătase: „Cei care sînt cu adevărat oameni de treabă nu dobîndesc reputația de a fi pioși pe cît reușesc superstițioșii și fățarnicii".

[312] Această condamnare categorică a fanatismului suna foarte îndrăzneț într-o epocă în care războaiele religioase dintre coalițiile catolice și cele ale reformaților nu conteneau de-a lungul și de-a latul Europei occidentale, însoțite de tot felul de excese și de mari suferințe pentru populație. Descartes însuși participase în tinerețe la asemenea campanii militare pornite pentru apărarea intereselor diverselor confesiuni.

[313] Prin urmare, Descartes considera că, de fapt, între pasiuni și vicii există o deosebire esențială, mergînd pînă la incompati-

bilitate. S-ar părea că nu se poate vorbi despre „pasiuni vicioase", viciul reprezentînd doar denaturarea, alterarea sau pervertirea unei pasiuni. Natura nu a putut sădi în om pasiuni absolut negative, iar sufletul nu poate accepta să-şi exercite dominaţia asupra unor deprinderi înjositoare.

[314] Persoanele acestea fie că sînt rele, deci nevrednice de binele care li s-a făcut, fie că sînt bune, deci nu meritau răul pricinuit.

[315] Precum în *Retorica* (II, IX, 3) şi în *Etica nicomahică* (II, VII, 15—16).

[316] Din doxografii rezultă că Democrit avea faima de a lua totul în rîs, pe cînd Heraclit era melancolic şi mizantrop, gata oricînd să se lamenteze şi să-i mustre pe contemporani.

[317] Fr. Mizrachi consideră că, în asemenea împrejurări, se poate vorbi de un anumit aspect „estetic" al indignării, datorită contemplării, ca un spectacol, a răului de către cineva cu conştiinţa curată (*op. cit.*, p. 13).

[318] Descartes îi scria Prinţesei palatine la 1 septembrie 1645: „Mînia poate trezi în noi dorinţe de răzbunare atît de violente, încît ne face să ne închipuim că este o mai mare plăcere să-l pedepsim pe duşman decît să ne păstrăm onoarea sau viaţa, aşa cum ne face să le expunem imprudent şi pe una şi pe cealaltă din acest motiv".

[319] De fapt nu există „sînge bilios", deoarece, în mod normal, bila nu se varsă deloc în arborele circulator, ci doar în tubul digestiv. Descartes preia aici concepţia fiziologică a lui Galen şi a scolasticilor, care printre cele patru temperamente fundamentale îl enumerau şi pe cel coleric (de la grecescul *chole*, fiere), datorat, potrivit opiniei lor, predominării bilei în organism şi caracterizat mai ales prin izbucniri de mînie.

[320] Într-adevăr, accesele febrile, mai ales cele malarice, sînt precedate, în general, de fiori şi frisoane.

[321] Se poate spune că această formă de mînie este caracteristică pentru sufletele „generoase"; fiind deci mai onorabilă decît altele, desigur că nu devine prin aceasta şi recomandabilă. Într-o scrisoare pe care i-a adresat-o lui Huygens, probabil în 1648, Descartes îi solicita acestuia să intervină în favoarea unui ţăran, altminteri om foarte de treabă, care însă la mînie îşi ucisese socrul care-l prigonea; filosoful îl apăra în termenii următori pe vecinul său care se afla arestat: „Nu mi se pare defel un lucru nemaipomenit că nu s-a putut stăpîni în acea împrejurare; căci atunci cînd ai o mare supărare şi ajungi la disperare din pricina tristeţii, este sigur că te laşi mai lesne dus de mînie, dacă survine vreun motiv care altădată nu existase... Iată de ce greşelile astfel făptuite, fără premeditarea vreunei răutăţi, sînt, după părerea mea, cele mai scuzabile". Şi Descartes adaugă: „Fiindcă nu toate manifestările pasiunilor noastre se află mereu sub puterea noastră, se întîmplă uneori că oamenii cei mai de treabă făptuiesc greşeli foarte mari, drept care aplicarea iertării este mai de folos decît cea a legilor; fiindcă este mai important ca un om de bine să fie salvat decît ca o mie de oameni răi să fie pedep-

siți. Dealtminteri, iertarea este acțiunea cea mai glorioasă și mai măreață pe care o pot face conducătorii".

[322] Ca și stoicii, Descartes consideră că efectele devastatoare ale mîniei trebuie combătute prin înăbușirea orgoliului și a invidiei. Filosoful francez nu preconizează însă disprețul față de pasiuni și îndepărtarea de lume, ci îndeamnă, dimpotrivă, la exercitarea liberului arbitru pentru a asigura omului virtuos o prezență generoasă în tumultul vieții obștești.

[323] Comentatorii acestui articol atrag atenția asupra faptului că Descartes are despre glorie o concepție foarte înrudită cu cea a lui Corneille, ai cărui eroi sînt în permanență preocupați de opinia celorlalți despre ei. Onoarea se leagă la Corneille de buna reputație; la fel, pentru Descartes respectul de sine decurge în bună măsură din respectul pe care ți-l manifestă alții.

[324] Cinicii antici profesau un dispreț filosofic absolut pentru glorie și pentru convențiile sociale, nu le păsa de reputația lor și, renunțînd la orice avere și confort, duceau un trai considerat de unii ciudat sau chiar nerușinat, asemenea cerșetorilor.

[325] „Exteriorul" acțiunilor noastre se referă la răsunetul lor pe plan social, la felul în care ceilalți oameni, fiecare în parte, și opinia publică, în general, apreciază modul cum ne comportăm.

[326] Fără să-i scuze pe cei obraznici pentru nerușinarea lor, Descartes constată că acest viciu se înrădăcinează mai ales datorită unor experiențe personale negative. Cruzimea și nedreptatea manifestate față de cineva sînt în stare să pervertească sufletul acestuia.

[327] În partea a doua a *Tratatului despre pasiuni*.

[328] Într-o scrisoare către Chanut din 1 noiembrie 1646, Descartes arăta: „Deduceți din faptul că am studiat pasiunile că eu n-am probabil nici una; vă voi spune că, dimpotrivă, cercetîndu-le am găsit că aproape toate sînt bune și atît de folositoare vieții noastre, încît sufletul n-ar avea motiv să rămînă unit cu corpul o singură clipă dacă nu le-ar putea resimți". Remarcăm că, în această scrisoare, filosoful face totuși unele rezerve asupra „bunătății" pasiunilor, admițînd că nu toate (așa cum afirmă în *Tratatul despre pasiuni*), ci „aproape toate" sînt bune. Émile Faguet (*op. cit.*, pp. 38—39) era de părere că elogiul pe care Descartes îl aduce pasiunilor nu este de esență creștină, ci reprezintă expresia unei orientări teiste; creștinul proclamă căderea omului în „păcatul originar", datorită căruia au apărut pasiunile rele, de care însă Dumnezeu nu e vinovat, pe cînd teistul îi atribuie divinității crearea omului și a pasiunilor acestuia, care nu pot fi decît bune, fiindcă Dumnezeu nu poate face decît lucruri bune, dar care sînt și imperfecte, fiindcă numai Creatorul este perfect.

[329] În restul articolului, Descartes dă indicații referitoare tocmai la tehnicile prin care, în împrejurările în care pasiunile amenință să ia un curs dăunător, se poate realiza disjungerea dintre mișcările impetuoase și incontrolabile ale sîngelui și spiritelor și fluxul, în bună măsură controlabil prin voință, al gîndurilor. Este vorba mai ales de procedee cu ajutorul cărora sînt frînate, amînate sau modificate hotărîrile sufletului solicitat de impulsurile

dezordonate și imoderate provenite de la organele de simț, impulsuri care tind să determine manifestări excesive și păgubitoare ale pasiunilor. „Voința — remarcă Émile Bréhier în legătură cu tehnicile propuse de către Descartes pentru dominarea pasiunilor — n-are decît o putere indirectă asupra mișcării spiritelor și drept urmare asupra pasiunilor, dar dacă ea o folosește în mod corespunzător, această putere este fără margini" (*Histoire de la philosophie*, vol. II, partea 1, Paris, 1968, p. 96).

[330] Léon Brunschvicg (*René Descartes*, Paris, 1937, p. 59) era de părere că această formulă „se sprijină într-un chip remarcabil pe considerații estetice" referitoare, de pildă, la nobilele satisfacții resimțite de suflet cînd rezistă efectiv unor dezlănțuiri pasionale sau cînd contemplă, prin mijlocirea artei, spectacolul înfruntării dramatice a pasiunilor (vezi articolul XCIV). Raliindu-ne însă opiniei exprimate de Jeanne Mercier (în studiul său *Expérience humaine et philosophie cartésienne*, din vol. *Cartesio*, Milano, 1937, p. 593) sîntem mai înclinați să credem că, prin „plăcerile *aparte* (n.n. *G. B.*) ale sufletului", Descartes nu înțelegea — cum credea Brunschvicg — delectarea estetică rezultată din anumite forme privilegiate ale contactului „pasional" dintre spirit și corp, ci bucuria încercată de suflet descoperind în el însuși acel „principiu al desăvîrșirii care îi este propriu". Dar — recunoaște Jeanne Mercier — în viața de fiecare zi, datorită strînsei legături pe care sufletul o contractează cu corpul, pasiunile se află la originea atît a plăcerilor, cît și a amărăciunilor resimțite de sufletul nostru.

[331] În martie sau aprilie 1648, Descartes îi scria lui Newcastle: „Filosofia pe care o cultiv nu este atît de barbară și nici atît de sălbatică încît să respingă folosința pasiunilor; dimpotrivă, doar în această folosință pun eu tot farmecul și fericirea vieții acesteia".

[332] Samuel de Sacy (*op. cit.*, p. 147) constată că acest ultim articol al *Pasiunilor sufletului* încheie tratatul invocînd „dulceața vieții, înțelepciunea, stăpînirea de sine și bucuria". Într-adevăr, finalul operei proclamă dreptul inalienabil al omului la fericire, subliniind rolul eminent care le revine pasiunilor rațional utilizate la atingerea acestei fericiri.

INDICE-GLOSAR*

* Termenii introduși în *Indicele-glosar* sînt preluați numai din textul cartesian (nu și din Studiul introductiv sau din note). Cifrele corespund numărului articolelor, cu romane, din *Pasiunile sufletului* în care figurează respectivii termeni. Ortografia franceză a fost modernizată. Nu sînt incluși în acest indice o serie de termeni întîlniți prea frecvent (de ex. „pasiune", „sînge", „bine" etc.) sau cei ținînd de nomenclatura anatomică *(G. B.)*.

CUPRINS